

Bildung als Gottesbildlichkeit
Exegetische und motivgeschichtliche Studie
zum Bildungsbegriff

Hans Schilling

BILDUNG ALS GOTTESBILDlichkeit

Exegetische und motivgeschichtliche Studie
zum Bildungsbegriff

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München



vorgelegt von
Hans Schilling
aus
Stuttgart

Imprimatur.

Rottenburg/Neckar, 30.11.1957.

Generalvikar Dr. Hagen.

Referent: Professor Dr. Fritz Stippel.
Korreferent: Professor Dr. Martin Keilhacker.

Tag der mündlichen Prüfung: 19.12.1957



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555211_0068

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorwort	1
Einleitung	2
<u>Erster Teil:</u> Die biblischen Grundlagen der mystischen Bild Gottes- und Bildungslehre	5
I) 'Bild Gottes' im Alten Testament	5
II) 'Bild Gottes' im Neuen Testament	16
1) Die Fundstellen	16
2) Stellung des Begriffes 'Bild Gottes' im Gesamt der neutestamentlichen Verkündigung	22
III) Der Sinn- und Eigengehalt von 'Bild Gottes' im Neuen Testament	25
1) Christus als 'Bild Gottes' im eminenten Sinn	25
a) 'Bild Gottes' in Hoheit	25
b) 'Bild Gottes' in Niedrigkeit	28
c) 'Bild Gottes' im Liebesbezug zum Vater und zur Kirche	31
2) Der Christ als 'Bild Christi'	33
a) Der Gestaltcharakter der Christusbildlichkeit	33
b) Die Endgestalt der Christusbildlichkeit	34
c) Die Jetztgestalt der Christusbildlichkeit	37
d) Christusbildlichkeit als geistgewirkte Liebes- bindung an Christus und die 'vielen Brüder'	40
3) Das strukturelle und das aktuelle Moment der Christus- und Gottesbildlichkeit	45
4) Zusammenfassung	52
<u>Zweiter Teil:</u> Die biblisch-mystischen Motive in der Geschichte des deutschen Bildungsdenkens	54
I) Der biblisch-mystische Wurzelboden des Bildungs- gedankens	54
1) Die Bildungslehre deutscher Mystiker im 14. Jht.	54
2) Das Verhältnis zum Neuen Testament: Biblisch-elementarmystische und hochmystische Motive	72

II) Das Fortwirken biblisch-mystischer Elemente im deutschen Bildungsdenken	77
1) Traditionsgerechte Ausformungen	77
a) Biblisch-elementarmystische Motive	77
b) Hochmystische Motive	112
2) Die theosophische Sonderform (Jakob Böhme)	121
3) Verweltlichung traditioneller Formeln	127
4) Romantisch-idealistische Abwandlungen	131
a) Bildung als 'höhere' Religion	131
b) Bildung als Ichförmigkeit und Weltförmigkeit	134
c) Der bildlose Gott und das romantische Bildungsideal der 'Passivität'	142
d) Bildung als Vergottung und 'Divinität'	150
e) Bildung als Entselbstung und Selbstentäußerung	157
5) Biblisch-Elementarmystisches im Bildungsdenken neuerer christlicher Pädagogen	177
III) Kritischer Rückblick und Ausblick	189
1) Der notwendige Rückgriff aufs Neue Testament	189
2) Christusbildliche (christförmige) Bildung nach Maßgabe der neutestamentlichen Bild Gottes-Lehre	192
Quellen- und Literaturverzeichnis	197

VORWORT

Den Mut zu dieser Studie, die einer christlichen Neuorientierung des Bildungsdenkens dienen will, gab mir in sondierenden und klärenden Gesprächen Herr Universitätsprofessor Dr. Fritz Stippel, München. Dem Genannten gilt daher neben meinen theologischen Lehrern an der Universität Tübingen an dieser Stelle mein aufrichtiger und herzlicher Dank.

Ferner bin ich Herrn Universitätsprofessor Dr. Martin Keilhacker, München, für fördernde Hilfe und wohlwollendes Interesse an der Thematik vorliegender Arbeit verbindlichen Dank schuldig.

München, im Juli 1957.

Der Verfasser.

EINLEITUNG

"Mich deucht, man muß nichts
aus der Sprache verstoßen, was
darin zu sein verdient." (Klopstock)

Niemand wird leugnen wollen, daß der weidlich hin und her gezerzte, mal so mal anders verstandene und gerade deshalb sehr fragwürdig gewordene Begriff der Bildung heutzutage eine wahre crux der pädagogischen Terminologie darstellt. Selbst in der Fachliteratur meist nur ungenau oder gar nicht vom Erziehungsbegriff unterschieden, spielt das Wort Bildung im Kreuzfeuer der gegenwärtigen kultur- und schulpolitischen Meinungen fast nur noch die Rolle eines dekorativen Aushängeschildes, auf welches der Konvention halber und aus nicht ganz absichtloser Pietät niemand gern verzichtet, auch dann nicht, wenn man es im stillen längst schon für antiquiert erachtet.

Was kann 'Bildung' heute nicht alles bedeuten: Wissen, Können, präsumtives soziales Privileg, gute Umgangsform, Beherrschung der sogenannten sozialen Spielregeln, gesellschaftlicher Schliff - alles und nichts! Angesichts dieser wahrhaft babylonischen Sprach- und Geistesverwirrung in Sachen der Bildung kann man es in der Tat einigen ernstdenkenden Pädagogen, wie z.B. R. Lochner, A. Petzelt und O.F. Bollnow, nicht übelnehmen, wenn sie den Bildungsbegriff entweder gänzlich ignorieren, oder doch wenigstens für entbehrlich erklären, offensichtlich unter dem Eindruck der trivialen Platttheit, welche dem allzuviel strapazierten Begriff heute anhaftet.

Ohne Zweifel ist es wissenschaftlich redlicher, den Bildungsbegriff um seiner irisierenden Buntheit willen ganz auszuschalten, als ihn in der konturenlosen und verschwommenen Alltagsbedeutung einfach hinzunehmen und ihn mehr oder weniger pleonastisch neben dem Erziehungsbegriff herlaufen zu lassen, wie es oft genug in pädagogischen Fachbüchern geschieht.

Es gibt aber, so will mir scheinen, noch einen dritten Weg: Warum soll nicht unser arg angeschlagenes Wort um einer nicht minder verletzten Sache willen aus dem ebenso launischen wie aufreibenden Hin und Her des alltäglich unscharfen Sprachgebrauchs gerettet und erneut zu wissenschaftlich verbindlicher Eindeutigkeit reintegriert werden können? 'Bildung' war doch zweifelsohne einst ein gutes Wort gewesen und hatte ungeachtet seiner gegenwärtigen Verwaschenheit früher hohe pädagogische und - vorschulhalber sei es gesagt - davor schon theologische Valenz besessen, so daß es heutzutage mindestens erlaubt, aber meinem Bedünken nach sogar nützlich sein wird, den Begriff von den reineren Ursprüngen und Quellgründen her für die pädagogische Fachsprache der Gegenwart neu zu gewinnen. Ist es doch von jeher das Vorrecht, aber auch die Verpflichtung jeder Wissenschaft gewesen, ihre Begriffe stets zu kontrollieren, ihre Terminologie eifersüchtig vor begrifflicher Verunreinigung und dem Abgleiten in populäre Halbrichtigkeit zu hüten, sowie etwa schon abgeglittene Termini mit den ihr verfügbaren Mitteln in kritischer Arbeit erneut zu sich heraufzuholen.

Die vorliegende Studie setzt sich zum Ziel, der letztgenannten Aufgabe im Spezialfall des Bildungsbegriffs wenigstens vorzuarbeiten. Dabei sei keineswegs verschwiegen, daß diese Vor-

arbeit vor allem einer längst fälligen Revision des Bildungsbegriffes im Rahmen einer christlichen Pädagogik dienen will. Eine derartige Revision und Neuorientierung wird nämlich nicht gut möglich sein ohne vorausgehendes gewissenhaftes Zurückfragen in die Vergangenheit, entlang der Geschichte des Worts und Begriffs der Bildung.

Man hat sich in der Pädagogik daran gewöhnt, die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Terminus 'Bildung' und seinen anthropologisch-pädagogischen Ursprungsort frühestens im 18. Jahrhundert zu suchen. So schreibt noch jüngst F.X. Eggersdorfer in Herders Lexikon der Pädagogik: "Die Epoche des deutschen Idealismus und der klassischen Literatur hat dem pädagogischen Wortschatz den Begriff der Bildung geschenkt. Bezeichnete das Wort bis dahin die äußere Erscheinungsform der Dinge, so bekam es von jetzt an Geltung für die geistige Gestalt des Menschen, und zwar in dem doppelten Sinn der nach innerem Bild entfalteten und der nach äußerem Vorbild geformten Gestalt" ¹⁾. Hier wird also vorausgesetzt, daß unser Wort erst im ausgehenden 18. Jahrhundert aus der Sphäre des Menschlichen heraufgewandert sei. Man könnte sich vielleicht mit dieser Auskunft zufrieden geben, wenn nicht schon I. Schaaarschmidt ²⁾ vor über zwei Jahrzehnten darauf aufmerksam gemacht hätte, daß der geistesgeschichtliche Wurzelgrund des gehobenen Sinnes von Bildung viel weiter zurückliege, nämlich in der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts. Die knappen sprachgeschichtlichen Hinweise Schaarschmidts verdienen sehr wohl auch pädagogischerseits Beachtung. Und so wollte sich der Verfasser die Möglichkeit nicht entgehen lassen, erstens einmal den genaueren Sinn von 'Bildung' in der Mystikersprache aufzufinden und dann zweitens ein eventuelles Fortwirken dieses theologisch-mystischen Sinnes in der älteren und jüngeren Geschichte des Bildungsbegriffes und -denkens zu verfolgen.

Um das hierbei gewählte methodische Vorgehen zu begründen, ist ein kleiner Vorgriff auf die Ergebnisse dieser Untersuchung nötig: Bei näherer Untersuchung des mhd. Terminus 'bildungē' stellte sich klar heraus, daß der Begriff durch die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts erstmals aus der sinnlich-konkreten Ebene in die geistige, näherhin in die theologische heraufgeholt und hier vorzüglich als Terminus technicus der christlichen Lehre von der Imago Dei, der Gottesbildlichkeit des Menschen, verwendet wurde. Im weiteren wurde deutlich, daß diese von den Mystikern als Gottesbildlichkeit verstandene Bildung bis zur Neuzeit hin teils traditionsgerecht, teils traditionswidrig, jedoch immer in erkennbarer motivischer Abhängigkeit vom alten mystischen Begriff fortwirkte und häufig genug so oder anders auch pädagogisch relevant wurde.

Diese fundamentale Tatsache, daß das Imago Dei - Motiv am Ursprung und in der Geschichte des deutschen Bildungsdenkens eine ganz erhebliche, ja lange Zeit sogar führende Rolle spielt, erklärt und rechtfertigt die zweiteilige Anlage vorliegender Arbeit: Die motivgeschichtliche Untersuchung, also die geistesgeschichtliche Verfolgung des mystischen Gedankens, daß Bildung Gottesbildlichkeit bedeute, fordert allererst einen soliden theologischen Stand, eine authentische Auskunft über den legitimen christlichen Ort des Imago Dei - Motivs. Sich hier-

1) Art. 'Bildung' in Herders Lexikon der Pädagogik, Bd. 1 Freiburg, 1952, Sp. 476.

2) in: Der Bedeutungswandel der Worte 'bilden' und 'Bildung', Berlin, 1931.

bei nur auf die mystische Bildungslehre selbst zu verlassen, schien dem Verfasser im Hinblick auf eine kritische Sichtung der motivgeschichtlichen Befunde, vor allem aber mit Rücksicht auf eine daran anzuschließende Revision des Bildungsbegriffs im Rahmen christlicher Gegenwartspädagogik nicht ratsam.

Es hätte nahegelegen, die mystische Bild Gottes- und Bildungslehre an der patristischen und scholastischen Imagolehre zu messen. Leider hat dieses Verfahren zwei große Nachteile: Einmal würde unsere Untersuchung auf diesem Weg ungebührlich umfangreich, weil schon die große Zahl der Kirchenväter und Scholastiker sich in der Imago Dei-Frage keineswegs einig ist; zum zweiten bekämen wir durch dieses Verfahren kaum eine Basis der Beurteilung, auf welcher sich katholische und evangelische Pädagogen (von den Theologen ganz zu schweigen) gemeinsam treffen könnten. Der enorme Schwund an christlicher Substanz im gegenwärtigen Zeitalter macht es jedoch wünschenswert, daß eine christlich-pädagogische Neuorientierung des Bildungsdenkens nicht schon von vorneherein durch kontroverstheologische Prämissen paralytisiert werde.

Aus diesen Gründen wird nur eine einzige authentische, für jeden christlichen Pädagogen gleich verbindliche Kontrollinstanz für den Imago Dei-Gedanken und die entsprechenden Motive im deutschen Bildungsdanken übrig bleiben - nämlich die Heilige Schrift, vorab das Neue Testament. Und eben deswegen sah sich der Verfasser veranlaßt, in einem ersten Teil die biblischen Grundlagen der mystischen Bild Gottes- und Bildungslehre (mit dem Neuen Testament als Schwerpunkt) soweit exegetisch zu behandeln und darzustellen, als zur theologischen und pädagogischen Ortung der biblisch-mystischen Motive in der Geschichte des deutschen Bildungsdenkens nötig erschien.

Daß sich die exegetische Grundlegung im Verlauf der motivgeschichtlichen Untersuchung und kritischen Sichtung wirklich auszahle, scheint mir F.G. Klopstock in dem als Motto vorangestellten Satz zu bestätigen; denn um zu wissen, was tatsächlich in der Sprache, in einem Wort, in einem Begriff zu sein verdient, braucht man doch in jedem Fall einen kritischen Maßstab, und in unserem besonderen wohl nicht nur einen sprachwissenschaftlichen, sondern unbedingt auch einen theologischen. Der Verfasser hofft, in der vorangestellten biblischen Grundlegung einen solchen vorgelegt zu haben.

ERSTER TEIL

Die biblischen Grundlagen der mystischen Bild Gottes- und Bildungslehre

1) 'Bild Gottes' im Alten Testament.

Die Genesis spricht nur an fünf Stellen von der Imago Dei (Gen 1, 26. 27; 5, 1. 3; 9, 6) und auch da lediglich konstatierend, nicht erklärend. Dieser Umstand erschwert das Eindringen in den Gehalt der Aussage beträchtlich. Trotzdem kommt P. Humbert zu dem Schluß: "Nous devons donc envisager l' imago Dei, non comme un détail secondaire et périphérique, mais comme un point culminant de la théologie et de l' anthropologie de l' Ancien Testament, et comme un motif sans relation historique et organique quelconque avec le mythe de la chute." 1)

Lassen wir zuerst den Text selbst sprechen:

Im ersten Schöpfungsbericht, der nach dem Consensus der meisten Forscher priesterschriftlicher Redaktion entstammt, heißt es: "Und Gott sprach: 'Lasset uns den Menschen machen als unser Bild, gemäß unserer Ähnlichkeit (b^ešalmenū kid ^emūtenū)! Herrschen soll er über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über alles Wild des Feldes und über alles Gewürm, das am Boden kriecht!' So schuf Gott den Menschen als sein Bild (b^ešalmō). Als Gottes Bild (b^ešālām 'ālohijm) schuf er ihn. Er schuf sie als Mann und Frau." (Gen 1, 26. 27).

Auf dieser Grundstelle ruhen die weiteren auf: Das Verzeichnis der Nachkommen Adams wird eingeleitet mit der auf 1, 26f zurückgreifenden Bemerkung: "Als Gott den Menschen schuf, erschuf er ihn als sein Bild (bid^emūt) (5, 1). Adams Sohn Seth wird unmittelbar darauf seinerseits ein 'Bild Adams' genannt: "Im Alter von hundertdreißig Jahren wurde Adam Vater eines Sohnes, der ihm ähnlich (bid^emūtō), nach seinem Bilde (k^ešalmō) war" (5, 3). Zum Noe spricht Gott: "Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden. Denn als Gottes Bild (b^ešālām) hat Gott den Menschen erschaffen" (9, 6). Die Septuaginta bietet als Übersetzung von 'šālām' 'eikon'; 'd^emut' hingegen gibt sie mit 'homoiōsis' wieder (mit Ausnahme von 5, 3, wo für 'd^emut' 'idea' steht!) Der Vulgatatext setzt regelmäßig für 'šālām' 'imago', für 'd^emut' 'similitudo'.

Die katholische Exegese hat lange Zeit den Finger auf die beiden verschiedenen Substantive 'imago' und 'similitudo' gelegt und deswegen eine doppelte Gottesbildlichkeit des Menschen vertreten: eine natürliche wegen 'imago' und eine übernatürliche und gnadenhafte wegen 'similitudo' 2). Eine solche Unterscheidung ist zwar dogmatisch möglich, findet aber,

1) P. Humbert, *Études sur le Récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse* (Memoires de l' Université de Neuchatel 14), Neuchatel 1940, S. 175.

2) Kronzeuge dieser Auslegung ist der hl. Irenäus. Seine Imago-Lehre ausführlich bei A. Strüker, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur* (Forts. nächste Seite unten)

wie sich gleich zeigen wird, im Wortlaut der Genesis-Stellen keine ernsthafte Stütze. Die neuere Forschung ³⁾ ist sich bei aller Meinungsverschiedenheit im einzelnen darin einig, daß die beiden in Frage stehenden Substantive 'šälām' und 'dēmut' in Gen 1, 26f nicht zwei voneinander zu unterscheidende Sachverhalte, sondern ein und dieselbe Wirklichkeit, nämlich die Gottesbildlichkeit des geschöpflichen Menschen bezeichnen wollen. Diese Tatsache dürfte feststehen, nachdem P. Humbert ⁴⁾ und noch überzeugender K. L. Schmidt den unterschiedslosen Gebrauch der beiden Präpositionen b^e und k^e an den Imago-Stellen der Genesis herausgestellt haben. Hinzu kommt, daß die ältesten Übersetzungen ebenfalls keinen sinnträchtigen Unterschied durch den Präpositionenwechsel ausgedrückt finden. Die Septuaginta rafft b^e und k^e zusammen in 'kata', die Vulgata entsprechend in 'ad'. "Aus dieser sozusagen unbekümmert wechselnden Verwendung der Präpositionen und der Substantive kann nur geschlossen werden, daß an allen fünf Genesis-Stellen dasselbe gemeint ist" ⁶⁾.

der ersten zwei Jahrhunderte, Münster, 1913, S. 76 ff. Für die Väterexegese vgl. auch W. Dürig, *Imago*, München, 1952, S. 21 ff. 83 ff. 101 ff.

Für die spätere Zeit vgl. etwa Petrus Lombardus, II sent. dist. 16: "imago consideretur in cognitione, similitudo in amore virtutis". Thomas v. Aquin, S. th. 1, q. 93, schließt sich den Vätern an mit einem Zitat des Joh. Damasc. (De fid. orth. II, 12): "id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum, et per se potestativum; quod autem secundum similitudinem, virtutis similitudinem" (a. 9). Im übrigen lehrt der Aquinate eine dreifache Stufung der Gottesbildlichkeit des Menschen ohne dafür die Unterscheidung imago-similitudo heranzuziehen: "imago Dei in homine est triplex, scilicet naturae, gratiae et gloriae" (ebda.)

Die Unterscheidung zwischen natürlicher (= imago) und übernatürlicher Gottesbildlichkeit (= similitudo) findet sich auch bei E. Krebs, LThK, III, Art. 'Ebenbild Gottes'. G. Söhngen, Die bibl. Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, S. 173-211) macht den Versuch, die dogmatische Lehre von der doppelten Gottesbildlichkeit biblisch zu fundieren unter Verzicht auf die terminologische Scheidung imago-similitudo.

- 3) Vgl. H. Gunkel, Genesis, Göttingen 1910³, S. 111, der in den beiden Substantiven "synonyme Ausdrücke" findet. H. Willms, Eikon, begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, Münster i. W., 1935 S. 40 spricht von einem "glossierenden Parallelismus", K. L. Schmidt, Homo Imago Dei (Eranos-Jahrb. 1947 Bd. 15) Zürich 1948, S. 166 vom "Hendiadyoin-Charakter" beider Worte. Zum selben Ergebnis kommen E. Sellin, Alttestamentl. Theol. Bd. II, Leipzig 1933 S. 56; W. Eichrodt, Theologie des AT Bd. II, Leipzig 1935, S. 60 und neuestens H. Haag im Bibel-Lexikon, Zürich/Köln 1951, S. 2 f.
- 4) a. a. O., S. 159.
- 5) a. a. O., S. 165 ff.
- 6) Ders., a. a. O., S. 168.

Wennschon durch die beiden Substantive *šälām* und *dēmut* ein einziger Sachverhalt bezeichnet ist, so sind die beiden Worte doch nicht, wie Gunkel ⁷⁾ behauptet, synonym, sodaß das zweite Wort reiner Pleonasmus wäre. G. v. Rad ⁸⁾ dürfte das Richtige treffen, wenn er bemerkt, daß der Hagiograph mit dem Ausdruck ringe, um sich mit plumpen Menschenworten an das Geheimnis der Imago Dei herantasten zu können. Ob man *šälām* konkret und *dēmut* abstrakt verstehen will ⁹⁾, bleibt sich schließlich gleich; entscheidend wichtig ist nur, welche Momente an der einen Gottesbild-Wirklichkeit je durch die beiden Substantive zum Ausdruck kommen.

Was '*šälām*' anlangt, so kennt die Lexikographie drei Bedeutungsfelder des Wortes im Alten Testament. Gesenius-Buhl ¹⁰⁾ unterscheidet: 1. Plastisches oder gemaltes Bild, besonders 'Götzenbild'; 2. der Mensch als 'Bild Gottes' (nur Gen 1, 26. 27; 5, 3; 9, 6); 3. 'wesenloses Bild' im Gegensatz zur Wirklichkeit (Ps 39, 7; 73, 20).

Die Urbedeutung des Wortes ist freilich nicht ganz sicher auszumachen. Es besteht einerseits die Möglichkeit der Ableitung aus dem (postulierten) Stamm '*šlm*' = schnitzen, schneiden; Urbedeutung wäre demnach: 'Schnitzbild', 'Plastik'. Andererseits läßt sich '*šlm*' auch mit 'dunkel sein' übersetzen, falls man die Verwandtschaft mit dem assyrisch-babylonischen '*šalmu*' = schwarz anerkennt. Die Grundbedeutung von *šälām* wäre dann: 'Schattenbild', 'Schattenriß' ¹¹⁾. Die Lexikographie steht hiermit aber nicht notwendig vor einer Alternative. Nach Ansicht mancher neuerer Exegeten kann *šälām* durchaus auch auf beide Stämme (*šlm* I und *šlm* II) verteilt und entlang der Bedeutungsskala 'Plastik' - 'Schattenbild' entsprechend der Zugehörigkeit zu *šlm* I oder II gleitend gedacht werden ¹²⁾. Der mit der Annahme zweier verschiedener Stämme gegebenen Schwierigkeit versucht J. Hehn ¹³⁾ auszuweichen, indem er eine in mythische Ferne zurückreichende, ursprüngliche Doppelbedeutung des Stammes '*šlm*' annimmt, die dem Hebräer noch bewußt gewesen sein könnte:

1. 'Schattenbild' (nur im Umriß erfaßbar); 2. 'plastisches bzw. gezeichnetes Bild' (voll durchgezeichnet, bzw. dreidimensional erfaßbar) ¹⁴⁾. Beide Möglichkeiten des Bildlichen treffen sich auf jeden Fall in unserem deutschen Wort '*Gestalt*', welches daher auch am ehesten geeignet sein wird, den Vollklang von *šälām* wiederzugeben. Ein Vergleich der verschiedenen Anwendungen von *šälām* im Alten Testament zeigt, daß bei insgesamt siebzehnmaligem Vorkommen des Wortes mit Sicherheit nur zweimal die Bedeutung '(wesenloser, flüchtiger) Schatten' vorliegt, nämlich Ps 39, 7 und 73, 20; ansonsten ist immer - von der in Frage stehenden Bedeutung in Gen 1, 26 usw. einmal ganz abgesehen - das durchgezeichnete plastische

7) a.a.O., S. 111.

8) ThWNT, II, S. 389.

9) Wie z.B. H. Gunkel, a.a.O. S. 111; P. Procksch, Die Genesis, Leipzig 1913, S. 431; G. v. Rad, Das 1. Buch Mose 1-12, Göttingen, 1949; W. Eichrodt, a.a.O. S. 60.

10) In: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch 1921 (17. Aufl.), z. W.

11) Vgl. K. L. Schmidt, a.a.O. S. 171 ff.

12) Diese Lösung bevorzugen P. Humbert, a.a.O. S. 153 ff.; L. Koehler, Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Gen 1, 26, in: Theol. Zeitschr. 4. Jg. Basel, 1948, S. 16 ff.; K. L. Schmidt, a.a.O., S. 173 und W. Baumgartner (in einer briefl. Mitteilung an K. L. Schmidt in K. L. Schmidt, a.a.O., S. 173). (Forts. d. Anmerkungen nächste S. unten)

oder halbplastische Gebild gemeint ¹⁵⁾. Man wird daher auch für 'šälām' = Imago Dei das Übergewicht der letztgenannten Nuance, - denn nur von einer solchen sollte man sprechen - in Anschlag bringen können und bei aller Vorsicht doch primär an eine leibhaftige, durchgebildete Gestalt denken.

'd^emut', von der Wurzel 'dmh' = 'ähnlich sein', 'gleichen' abgeleitet, kann 'Abbildung', 'Kopie', 'Nachahmung' heißen (2Kö 16, 10, 2 Chr 4, 3), aber auch 'Gestalt', 'Gestaltung', 'Aussehen' (Ez 1, 5. 10. 28; 10, 10. 21). Auffällig ist der rege Gebrauch des Wortes bei Ezechiel, der es immer dann benützt, wenn er einen visionär geschauten Vorgang, eine apokalyptische Realität näher beschreiben will obwohl ihm die Sprache nur inadäquate Ausdrücke bietet (1, 10. 22. 26. 28. 10, 1). 'd^emut' heißt an diesen Stellen ungefähr: 'so etwas, wie' ¹⁶⁾ und schwächt offensichtlich die gemachte Aussage ab, weil das vom Propheten Gemeinte weit über die Möglichkeit menschlichen Sagens hinausgeht. Im selben Sinn erscheint Dan 10, 16 das Engelwesen "wie ein Menschensohn" (kid^emūt b^enej 'ādām), d. h. ein Mensch und doch kein Mensch, ein Wesen also, das dem Zugriff menschlicher Erkenntnis allenfalls in der Vision, nicht aber im begrenzten Feld sprachlichen Vermögens verfügbar ist. Im Hinblick auf Gen 1, 26 usw., wo 'šälām' mit 'd^emut' gekoppelt ist, darf die spezifische Klangfarbe des zweiten Wortes nicht außer acht bleiben, Zuordnung und Austauschbarkeit beider Termini nicht mit völliger Identität verwechselt werden.

So gerüstet, können wir die Frage nach dem Sinn der Gottesbildlichkeit im Alten Testament stellen. Von altersher überwiegt in der exegetischen Tradition eine geistige Deutung der Imago-Stellen; nur der Geist (oder die geistige bzw. intelligente Menschenseele) sei gottesbildlich geschaffen, nicht aber der Leib ¹⁷⁾. Eine derartig exklusiv spirituelle Interpretation der atl. Schöpfungs-Imago setzt stillschweigend ein ganz bestimmtes Welt- und Menschenbild voraus (wie jede andere Deutung übrigens auch); allein, das der spirituellen Interpretation zugrundeliegende Menschenbild ist griechischen Ursprungs und daher dualistisch: Seele und Leib des Menschen sind bei aller psychophysischen Wechselwirkung letzten Endes doch zwei verschiedene, gesondert verstehbare Substanzen (Platon und der Platonismus; der frühe Aristoteles), im gleichen Verhältnis und in der gleichen Distanz wie Geist und Materie überhaupt. Lediglich in der Reichweite dieses dualistischen Menschenbildes kann die spirituelle Deutung von Gen 1, 26 usw. statthaben. Nicht von ungefähr taucht das geistige Imago-

13) Zum Terminus 'Bild Gottes' in: Eduard Sachau-Festschr., Berlin, 1915, S. 39 f.

14) Eine sehr einleuchtende phänomenologische Deutung der vorstellungsmäßigen Verwandtschaft von 'Schatten' und 'Bild' versucht H. Schrader, Der verborgene Gott, Stuttgart, S. 32: "Wie vor aller Doppelgängerschaft, die zuerst wohl am Schatten, den Mensch und Ding werfen, erfahren worden ist, fürchtet sich der frühe Mensch auch vor der des Bildes, die, dauernder als der Schatten, noch gefährlicher erscheinen kann."

15) Die einzige Ausnahme ist Ez 23, 14, wo 'šälām' wahrscheinlich Mennig-Malerei bezeichne

16) L. Köhler, Die Grundstelle der Imago Dei-Lehre, Theol. Zeitschr. 1948, S. 21 f: "An mehreren Stellen trifft man den Sinn am besten mit einer Umschreibung: 'etwas', das aussieht wie" Er glaubt mit dieser Formulierung sogar den Schlüssel für die Imago-Stellen zu haben und übersetzt Gen 5, 1: "Als Gott Adam schuf, der aussah wie Gott"! (Forts. nächste S. unten)

Verständnis schon in der griechisch-hellenistisch beeinflussten Weisheitsliteratur auf und setzt sich von da aus über Philon usw. in die von griechischen Denkformen geleitete abendländische Tradition hinein fort (vgl. Anm. 17). Indessen stammen die entscheidenden Aussagen Gen 1 nicht aus einer griechisch-hellenistischen, sondern aus der altorientalischen, näherhin der semitischen Denkwelt. Eine Dualität von Geist und Materie, Leib und Seele im Sinn der abendländischen Tradition gab es dort nicht; also ist von vornherein geboten, die Erhebung des Sinnes der Imago-Aussage nicht unbedacht zu gefährden durch die Aufpropfung eines fremden, unhebräischen Denkschemas auf Texte hebräischer Hagiographen.

Eine rein geistige Deutung der Schöpfungs-Imago, sofern sie in der Genesis greifbar ist, muß aus diesem Grunde ausscheiden. Diese Behauptung hat das ganze Gewicht aufschlußreicher reli-

-
- 17) Diese Auffassung liegt schon Sir 17, 1 ff; Weish 2, 23.7, 24 ff zugrunde. Der erste Exeget, der formell die rein spirituelle Deutung vertritt, ist Philon (nach Opif. 69 ist nur der Nous des Menschen gottes- bzw. logosbildlich geschaffen; vgl. auch Opif. 146; det. 83). Im gleichen oder ähnlichen Sinn interpretieren die christl. Väter, z.B. Augustinus, De Gen. ad litt. III, 20, 30 (PL 34, 292): "... in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationabilibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio, vel mens, vel intelligentia" (vgl. auch De Trinit. XII, 7, 11 (PL 42, 1004 s). Auch Thomas v. Aquin deutet rein geistig, S.th. 1, q. 93, a. 6: "..... quod homo dicitur imago Dei quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem."

Von den Neueren schließen sich dieser traditionellen Deutung an: E. König, Theologie des AT, Stuttgart, 1923^{3,4}, S. 214 ff; er unterscheidet an der Gottesbildlichkeit eine "äußere Seite" (= aufwärtsgewendeter Blick, Minenspiel, Tränen, Lachen, Schämen, Sprechen) und eine "innere Seite" (= Unsterblichkeit, Intellekt, Willen, Gewissen). -

P. Heinisch, Theologie des AT, Bonn, 1940, S. 134 vermerkt kategorisch: Die Gottesbildlichkeit "kann sich nur auf das geistige Gebiet beziehen; sie besteht in der Vernunft". -

Ähnlich H. Junker, Genesis, Würzburg 1949, S. "Des Menschen Ebenbildlichkeit mit Gott liegt in den überragenden Geisteskräften, die er allein besitzt". - G. Söhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, S. 176 f) sieht in dem Herrschaftsanspruch Gen 1, 26b zugleich den Inhalt der Gottesbildlichkeit: "Der Mensch wird in Gottes Schöpfung als Gottes Bild hineingestellt, als Bild des Allherrschers, das den Schöpfergott in seiner Herrscherwürde hienieden vertreten soll. Solches kann und tut der Mensch aber, weil er die anderen Geschöpfe, insbesondere die Tiere überragt. Und er überragt sie durch seinen Geist. Also ist es die Geistnatur, die eigentlich die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausmacht".

gionsgeschichtlicher Parallelen auf ihrer Seite 18). Aber auch die allgemein-israelitische Bildauffassung und ganz besonders der alttestamentliche Sprachgebrauch von *šälām*, den wir vorhin schon kennenlernten, verbieten eine exklusiv spirituelle Deutung der alttestamentlichen Imago Dei-Auffassung.

H. Gunkels Verdienst war es, das bis dahin ständig übergangene Moment des Körperlichen in die Diskussion um den Sinn der alttestamentlichen Imago Dei-Lehre eingeführt zu haben. Unter Hinweis auf Gen 5, 3, wo Seth auf dem natürlichen Zeugungsweg die Adams- und damit auch die Gottesbildlichkeit erhält, sagt Gunkel: "Der erste Mensch ist Gott ähnlich an Gestalt und Aussehen ... demnach bezieht sich diese Ebenbildlichkeit in erster Linie auf den Körper des Menschen, wenn freilich auch das Geistige dabei nicht ausgeschlossen ist" 19). Der Einwand, die menschliche Körpergestalt könne mit der Gottesbildlichkeit nichts zu tun haben, da ja Gott selbst gerade im priesterschriftlich redigierten Schöpfungsbericht im Gegensatz zum jahvistischen keine Körpergestalt habe, kann nicht aufrechterhalten werden. Wir brauchen dem geistig hochstehenden, strengen Monotheisten P nicht eine grob-materialistische Auffassung von irgendeiner (abtastbaren, anschaubaren) Gottesgestalt zuzumuten, um unsere These halten zu können; denn 'Gestalt' sagt hier nicht, "wie Gott an sich aussieht, sondern nur, wie er vor Menschen erscheint und erkannt wird. Die Leiblichkeit Gottes ist Gen 1, 26 f. nur als Offenbarungsform den Menschen gegenüber erwähnt" 20).

Das Entscheidende, worauf es dem hebräischen Verständnis von 'Gestalt' ankommt, ist nicht, wie im griechisch-europäischen Denken, das Visuelle, also die Sichtbarkeit, sondern sehr viel mehr das Dynamisch-Motorische, also die Mächtigkeit; anders ausgedrückt: der Gestaltbegriff steht im hebräischen Denken mehr unter den Gesetzen der Dynamik als der Asthe-

18) Vgl. z.B. zur kanaanitischen Bildauffassung A. Heremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig 1930⁴, S. 281 ff; für den altbabylonischen Raum kommt J. Hehn, a.a.O. S. 36 zu einem ganz entsprechenden Ergebnis: Das Bild ist dem Babylonier "lebendige Verkörperung der dargestellten Person. Die Gottheit ist in ihrem Bilde gegenwärtig, wie sie sich auch im Stern verkörpert".

Zur ägyptischen Bildauffassung vgl. H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, Art. 'Bild', S. 118 ff: Wie im Westland und in Babylon, so ist auch am Nil das Bild "nicht nur Abbild, es trägt selbst Leben in sich. Dieses Leben wird ihm bei seiner Herstellung mitgeteilt durch die Zeremonie der Mundöffnung, die der Priester vollzieht, wenn der Künstler sein Werk getan hat. So trägt das Bild die Wirklichkeit, die es darstellt, in vollem Umfang wesenhaft in sich. Sie lebt in ihm, auch wenn das Urbild zerfällt".

Vgl. zum ägyptischen Bildrealismus ferner A. Erman, Die Religion der Ägypter, Berlin-Leipzig 1934, S. 51 f, und H. Schrader, Der verborgene Gott, Stuttgart 1949, S. 117.

19) H. Gunkel, Genesis, Göttingen 1910³, S. 112.

20) Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1954², S. 94.

thik 21).

Nach all dem haben wir keinen Grund mehr, das Körperlich-Gestalthaftige von der Imago-Wirklichkeit, wie sie sich in der Genesis spiegelt, abzutrennen 22). Bevor wir jedoch dieses vorläufige Ergebnis noch näher präzisieren und genauer dartun, soll zuvor die pluralische Wendung Gen 1, 26 "Lasset uns" Beachtung finden.

Gunkel (a. a. O.) sieht hier einen Hinweis auf die (ursprünglich polytheistische) Vorstellung von einem himmlischen Hofstaat (Elohim-Wesen), dem Gott seinen Entschluß feierlich mitgeteilt habe. Die Gottesbildlichkeit des Erstmenschen beziehe sich daher, so meint Gunkel, nicht auf Gott selbst, sondern nur auf jene Elohim-Wesen, deren Gestalt und Aussehen dem Menschen mitgeteilt worden sei. Die Schöpfungs-Imago wäre demnach eine indirekte 23). Diese Auffassung könnte sich auf Ps 8, 6 Lxx/Vulg. stützen, wo es heißt: "Minuisti eum (scil. hominem) paulo minus ab Angelis (Lxx: ἡλλάττωσας αὐτόν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους). Die Übersetzer haben 'Elohim' des Urtextes mit 'Engel' wiedergegeben, waren also offenbar auch der Ansicht, daß der Mensch nicht Gott selbst, sondern den Engeln ähnlich, 'elohimartig' geschaffen sei. Allein, der hebräische Urtext zwingt nicht zu dieser Übersetzung; 'Elohim' kann Gen 1 genau so gut wie Ps 8 auf Gott selbst zielen. Dies hat sogar mehr Wahrscheinlichkeit für sich, da es Gen 1, 27 heißt:

21) Th. Boman, a. a. O., S. 86 u. ö. untersucht die alttestamentlichen Anthropomorphismen und kommt zu dem bemerkenswerten Ergebnis, "daß die Erwähnung der Körperteile (nämlich Jahves, d. Verf.) nicht als wirkliche Beschreibungen aufzufassen sind, sondern als bildliche Ausdrücke, die mit dichterischer Freiheit seine Eigenschaften beschreiben". Was von den einzelnen hie und da bildlich genannten Körperteilen (Arm, Hand, Mund, Nase usw.) gilt, darf auch von der 'Gestalt' als der Gesamtheit aller Körperteile gesagt werden: "Die Erwähnung der Gestalt und der Körperteile Jahves hat also nur den Zweck, die Eigenschaften Jahves anzudeuten". (a. a. O. S. 91).

Das dynamische Moment des alttestamentlichen Gestaltdenkens zeigen nach Boman ganz besonders deutlich die Beschreibungslieder des Hohenliedes: "Schönheit ist nicht Form, sondern Reize". (a. a. O., S. 67).

22) Vereinzelt tragen auch katholische Dogmatiker dem ganzheitlichen Imago-Verständnis der Bibel Rechnung: H. Scheil, Kath. Dogmatik, Bd. II, Paderborn, 1890, S. 277 schreibt sehr trefflich: "Gott hat den Menschen als ein leiblich-geistiges Wesen erdacht und gewollt, so daß er als Ganzes, als verleblichter Geist das Ebenbild Gottes ist, nicht nur als Geist, sondern auch dem Leibe nach, als der wesenhaften Erscheinung des Geistes und dem Mittel seiner Herrschaft über die Natur".

Neuerdings auch M. Schmaus, Kath. Dogmatik, Bd. II, München, 1941, S. 176: Der Schöpfungsbericht "betrachtet den Menschen als eine einheitliche Wirklichkeit und läßt das gesamte einheitliche menschliche Ich Ausstrahlung Gottes sein. Dieses ist erstlich bestimmt durch den Geist. Aber in die Gottbildlichkeit ist auch der Leib, der geistgeprägte Stoff, hineingenommen, sofern er mit dem Geist das ganze, einheitliche menschliche Ich aufbaut, das nach Gottes Bild geschaffen ist".

23) Sooder ähnlich: O. Procksch, a. a. O. S. 432; W. Eichrodt, a. a. O. S. 61; G. v. Rad, ThWNT II, S. 389 u. Das erste Buch Mose, S. 45f; W. Zimmerli, a. a. O. S. 80; Th. Boman, a. a. O., S. 93.

"Und Elohim schuf den Menschen als sein Bild (b^e šalmō)." Auch für den Fall, daß die Vorstellung vom himmlischen Hofstaat den Plural "Lasset uns" wirklich bestimmt haben sollte, darf man doch getrost dem strengen Monotheist P eine prinzipielle Unterscheidung zwischen Elohim-Jahve und Elohim-Engelwesen zutrauen. Gen 1, 27a ist ohne Zweifel Elohim-Jahve am Werk, und dieses Werk, der Mensch, ist Elohim-Jahves Bild.

Neben dieser Deutung, daß die schöpfungsmäßige Gottesbildlichkeit des Menschen sich von Elohim-Wesen herleite, steht eine andere, nach welcher Gott zuerst einen 'Plan' ²⁴⁾ oder ein 'Modell' ²⁵⁾ geschaffen habe, und danach den Menschen. Auch hier wird die Gottesbildlichkeit indirekt begriffen. Diese Deutung wäre nur möglich, wenn der Text die Übersetzung zuließe: "Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde (scl. als Bild eines Modell-Bildes)". Diese Übersetzung scheitert an den beiden Präpositionen 'be' und 'k^e', die eine solche Interpretation nicht zulassen ²⁶⁾.

Eine weitere Deutung von K. Barth ²⁷⁾, nach welcher der Inhalt des Imago Dei-Seins auf Grund der Genesis in der geschlechtlichen Differenzierung bzw. in der Ich-Du=Beziehung von Mann und Frau bestünde, hat, wenn es erlaubt ist zu sagen, den Text weder für noch gegen sich: nicht für sich, weil der Geschlechtsunterschied im Urbild selbst, also bei Jahve, entfällt ²⁸⁾; nicht gegen sich, weil tatsächlich Gen 1, 27 Gottesbildlichkeit und Geschlechtlichkeit sozusagen im selben Atemzuge genannt werden, freilich ohne ausdrücklichen Bezug.

24) So W. Caspari, Imago Divina, in: Reinhold Seeberg-Festschrift, Leipzig, 1929, S. 197 ff.

25) So H. Schrader, a.a.O. S. 247: "Die Weise der Gottähnlichkeit ist durch die Tatsache des Bildmodells bestimmt, das sie schafft."

26) J. Hehn, Zum Terminus 'Bild Gottes', S. 45 (Anm. 4) vermerkt, ' b^e ' sei Gen 1, 26 usw. ein sog. 'Beth essentiae'. Dies wird von P. Humbert, a.a.O. S. 159 bestritten mit dem Hinweis, ' b^e ' wechsele an den fraglichen Stellen willkürlich mit ' k^e ', welches letzteres aber niemals als 'Kaph essentiae' vorkomme. Immerhin gibt es ein 'Kaph qualitatis', welches eine Gleichheit oder Ähnlichkeit einer Sache oder Person mit einer andern ausdrückt. (Vgl. Ges. - Buhl a.a.O. S. 329 f). Was ' b^e ' anlangt, so gibt es, wenn nicht ein 'Beth essentiae', so doch das 'Beth modale' mit der Bed.: 'in der Weise, hunc in modum'. In Verbindung mit ' $bārā$ ' werden alsdann beide Präp. nur zwei Bezugsglieder voraussetzen; Gott - Bild (= Mensch) !

27) K. Barth, Dogmatik III, 1, Zollikon/Zürich 1947², S. 219: "Was liegt eigentlich näher, als zunächst einmal von dieser klaren Tatsache auszugehen, daß jedenfalls das Abbildliche und Nachbildliche des von Gott geschaffenen Wesens darin besteht; es bedeutet Existenz in einem und zwar in diesem Gegenüber, in einem und zwar in diesem Gegeneinander und Füreinander von Mensch zu Mensch, nämlich in dem von Mann und Frau, um dann von da aus zu fragen, in was das Urbildliche der göttlichen Existenz des Schöpfers bestehen möchte?"

28) Vgl. W. Eichrodt, a.a.O. S. 61 f.

Ohne spekulative Brücke ist der Gedanke Barths - bei aller Schönheit und Angemessenheit - von Gen 1 aus nicht erreichbar.

So sehr an der körperlichen Gestalthaftigkeit der Schöpfungs-Imago festgehalten werden muß (s.o.S.10), so wenig sollte auch, allzu mechanisch auf der an sich richtigen Spur Gunkels, eine grob versinnlichte Auffassung von 'Gestalt' platzgreifen.

Nicht ganz frei von dieser Tendenz scheint das Resultat, zu dem L. Koehler unter dem Eindruck von P. Humberts Ausführungen gelangte²⁹⁾. Danach läge der Sinn der Gottesbildlichkeit allein in der Tatsache, daß der Mensch - im Gegensatz zur vernunftlosen Kreatur - eine "aufrechte Gestalt" habe und darin Gott ähnlich sei. Die Exegeten vor Gunkel wollten vielfach die Gottesbildlichkeit ausschließlich in den Geist verlegt wissen; Koehler neigt genau so wenig überzeugend zum anderen Extrem einer 'rein' leiblichen Auffassung der geschöpflichen Imago³⁰⁾.

29) Noch in seiner 'Theologie des AT', Tübingen 1947², S. 133 f. hielt L. Koehler nur eine Deutung für möglich mit Rücksicht auf Gen 1, 28, nämlich, "... daß die Menschen über die außermenschliche Natur überhaupt verfügen und herrschen sollen." - Die Herrscherstellung des Menschen ist nicht die Imago selber, sondern ihre Folge und Auswirkung, die überdies noch durch einen besonderen Gottesegen (Gen 1, 28) realisiert werden muß!

In: 'Die Grundstelle der Imago Dei-Lehre', a.a.O. S. 19f korrigiert er seine frühere Meinung, akzeptiert die Humbertsche Wortanalyse und folgert daraus: "Was heißt das Wort: 'Wir wollen Menschen (nach) unserer Gestalt machen'? Es muß doch einen greifbaren, bedeutsamen Sinn haben. Ich glaube sagen zu können, welches er ist. Es gibt etwas, was den Menschen von allem Geschaffenen unterscheidet das zugleich den Menschen aus den übrigen Lebewesen so heraushebt, daß es ihn neben Gott (und die Götter) so, wie ihn sich das AT dachte, rückt. Dies ist die aufrechte Gestalt des Menschen."

30) Schon E. Sellin, Alttestamentliche Theologie II, Leipzig 1933, S. 56 f. erkannte die Gefahr, welche ein falsch verstandener hebräischer 'Realismus' bedeutete. Er schreibt zu Recht, daß die Beschränkung der 'Ähnlichkeit' auf eine bloß körperliche (aufrechter Gang usw.) den Sinn der Stellen entleere (S. 57). Sachlich richtig, aber doch zu wenig textgemäß ist seine eigene Deutung, daß der Mensch - wie Gott - "eine lebendige geistige Persönlichkeit" sei (56 f). Noch schärfer wehrt sich W. Eichrodt, a.a.O. S. 60 ff. gegen eine rein leibliche Deutung, kann sich aber doch genau so wenig wie Sellin der zwingenden Logik einer falsch angebrachten Alternative 'Leib-Geist' entziehen, indem er folgert, daß der Sinn der atl. Imago-Aussage nirgends anders zu suchen sei, "als in seiner (scil. des Menschen) geistigen Überlegenheit, die sich nicht nur in der höheren geistigen Begabung, sondern vor allem in der Fähigkeit des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung äußert, also in dem, was wir als Charakteristikum der Persönlichkeit anzusehen gewohnt sind". (62) - Auch hier ist sachlich nichts einzuwenden; nur sollte man bedenken, daß Termini wie 'Selbstbewußtsein', 'Selbstbestimmung' und 'Persönlichkeit' nicht nur ein höheres Maß an Denkkraft, sondern auch und vor allem eine ganz andere Denkform verraten!

Je trefflicher und scharfsinniger in der ganzen Diskussion nach beiden Richtungen hin argumentiert worden ist, desto mehr verstärkt sich unser Eindruck, daß diese, von den beiden Kategorien 'geistig' und 'leiblich' ausgehende Weise des Interpretierens bei aller Richtigkeit der Ergebnisse fortwährend zu falschen Schlüssen führt, ja führen muß, weil eben diese, stets laut oder stillschweigend vorausgesetzte Unterscheidung 'Geist-Leib' so unhebräisch wie möglich und daher auch ungeeignet ist zur Klärung des Sinns von Gen 1, 26, 27 usw. Nachdem sich G. v. Rad schon im ThWNT II, 15, 389 nur mit Unbehagen der "Alternative geistig/leiblich" fügen konnte, erklärt er in seinem Genesiskommentar ³¹⁾ rundheraus, man würde "guttun, so wenig wie möglich das Leibliche und Geistige zu zerreißen: Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen" (a. a. O. S. 45). Daß in dieser Richtung der Sinngehalt von Gen 1, 26 usw. gesucht werden muß, bestätigen die lichtvollen Ausführungen von Th. Boman ³²⁾ über das Problem der 'Gestalt' im hebräischen Denken. Am Beispiel der Beschreibungslieder im 'Hohenlied' hat dieser Autor einsichtig gemacht, daß die semitisch gesehene und verstandene 'Gestalt' nichts zu tun hat mit der formal-ästhetisch begriffenen, welche das Griechentum unserem abendländischen Denken bescherte: "... dem Hebräer und den ihm verwandten Semiten sind, die Glieder des Leibes Ausdrücke von Eigenschaften. Die Gestalt als Ganzheit ist somit der konzentrierte Ausdruck der ganzen Persönlichkeit und ihres Wesens" (a. a. O. S. 94). Genau diesen Sachverhalt trifft auch O. Procksch ³³⁾ indem er den wichtigen alttestamentlichen Begriff 'kābōd' zur Illustration des semitischen Gestalt Denkens herbeizieht: "Daß Gestalt und Wesen Gottes sich im Menschen verbildlichen soll, wird man sich am Begriff der Ehre (kābōd), auch wenn er hier nicht gebraucht ist, zu vergegenwärtigen haben, wie es Paulus getan hat (1 Kor 11, 7 doxa). In seinem kābōd kommt Gott zur Erscheinung; so will er im Menschen zur Erscheinung kommen" (a. a. O. S. 302).

Selbstverständlich werden wir nicht unterstellen, daß P von seiner bemerkenswert hohen Warte aus zwangsläufig alle Inhalte und alle Momente des archaisch-heidnischen Bildglaubens seinem Theologumenon habe anheften müssen; davon ist nicht die Rede. Ist es doch gerade der Zusatz Gen 1, 26: "... gemäß unserer Ähnlichkeit", der die gemachte Aussage merklich abschwächt und damit auch entschieden abschränkt etwa gegen die Bildmythen in der babylonischen Theogonie, wo, Urbild und Abbild mitunter wesensgleich erscheinen. Die priester-schriftliche Formel geht soweit nicht. Schon die beiden Präpositionen 'be' und 'ke' vor den beiden entscheidenden Substantiven deuten auf einen gewissen Abstand zwischen Urbild und Abbild ³⁴⁾. Der Mensch ist nicht in derselben Weise Gottesbild, wie er Gen 2, 7 "staubern" ³⁵⁾, d. h. ganz und gar als Staub erschaffen ist. Dies sollte neben der gewichtigen Fülle des Be-

31) Das 1. Buch Mose, Göttingen 1949.

32) Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen, 1954².

33) O. Procksch, Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950.

34) Ein Umstand, auf den schon H. Willms, a. a. O., S. 42 aufmerksam gemacht hat.

35) So gibt Th. Boman, a. a. O. S. 77 sehr trefflich den doppelten Akkusativ in Gen 2, 7 wieder!

griffs 'šälām' genau so betont werden; "Il s'agit donc d'une réplique moins adéquate et moins substantiellement identique que šälām il précise que l'object (šälām) dont il est question et qui représente l'aspect physique de Dieu n'est pas substantiellement identique à ce dernier, mais lui 'ressemble' seulement. On aperçoit sans autre l'importance théologique capitale de cette nuance" 36).

Der Mensch ist also, so könnten wir Gen 1, 26 usw. umschreiben, lebenddurchtränkte Gestalt, welche als Inbegriff seines ganzen Wesens der 'Gestalt' Jahves, will heißen dem Wesen Jahves so verbunden und ähnlich ist, wie das überhaupt angesichts des geschöpflichen Abstandes und der absoluten Einzigkeit Gottes der Fall sein kann.

Wenn der gottesbildlich geschaffene Mensch nach Gen 1, 26 f. das gestalthafte Transparent des kábōd Jahves geworden ist, dann wird man wohl folgern dürfen, daß in dieser Vorstellung auch die Herrscherlichkeit Jahves in etwa mitzudenken ist. Es handelt sich aber hierbei genau genommen um eine Folgerung, die erst mit Hilfe von Gen 1, 28, wo ja von der Herrscherstellung des Menschen die Rede ist, gezogen werden kann.

Es bleibt uns jetzt nur noch, kurz den Reflex unseres Theologumenons in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur zu streifen. Dieser Seitenblick ist deswegen aufschlußreich, weil er zeigt, wie die hellenistisch beeinflussten Bücher Sapientia Salomonis und Jesus Sirach vorzüglich das Geistige der Imago ins Licht rücken: Sir 17, 1 ff. ist eine griechisch empfundene Paraphrase zum Schöpfungsbericht Gen 1, 26 f. Das Imago Dei-Sein wird vom Siraciden identifiziert mit der Herrscherstellung des Menschen über die übrige Kreatur sowie mit der Geisteskraft, die ihn vor den anderen Geschöpfen auszeichnet: "(Gott) rüstete ihn (scl. den Menschen) geziemend mit Kraft aus und schuf ihn nach seinem Bilde. Er pflanzte allem Fleisch Furcht vor ihm ein, daß er herrsche über die Tiere und Vögel. Urteilskraft (διαβούλιος vl: διαβουλίᾱ), Zunge, Auge und Ohr gab er ihm und ein Herz zum Denken" (17, 3. 4. 6). Diese Interpretation gewann dann später bei Philon von Alexandrien, bei den christlichen Vätern, Scholastikern und Mystikern hohe Geltung.

Weish 2, 23 ist es mit Vorzug die Unsterblichkeit welche die Gottesbildlichkeit ausmacht.

Weish 7, 24-28 verrät besonders deutlich, wie sehr sich der Imago-Gedanke gegenüber Gen 1 verselbständigt und dem spekulativen Interesse des hellenisierenden Verfassers eingefügt hat. 'Abbild' (eikon) ist hier nicht der Mensch, sondern die Weisheit (sophia); sie ist "des ewigen Lichtes Abglanz (ἀπαύγασμα), von Gottes Wirksamkeit ein makelloser Spiegel und seiner Güte Abbild" (7, 26). Diese sozusagen ins Griechische transponierte Imago-Auffassung weist in die Richtung, die das Bilddenken und -spekulieren durch Philon nehmen sollte.

Wir haben an diesen Stellen den Versuch vor uns, einer vorwiegend hellenisch bestimmten Welt auf ihre Weise klarzumachen, was auf Grund der altbundlichen Offenbarung vom Menschen zu halten ist. Mit der veränderten Sprechweise hat sich aber auch inhaltlich der Ak-

36) P. Humbert, a.a.O. S. 163.

zent verschoben: Gen 1 ist hier nicht in seinem vollen Gehalt ausgeschöpft.

Zum Abschluß dieses Abschnitts sei versucht, dem Sinngehalt der Gottesbildlichkeit in Gen 1, 26 f usw. mit folgendem Ergebnis gerecht zu werden:

1. Das alttestamentliche Theologumenon von der Imago Dei setzt den geschöpflichen Menschen in eine denkbar hochgegriffene, über das bloße Kreaturverhältnis weit hinausreichende, innige Beziehung zu Jahve und zwar derart, daß Sein und Dasein des Menschen für keinen Augenblick seines Lebens außerhalb dieser Urbild-Abbild-Relation gedacht werden kann.
2. Kein alttestamentlicher Text spricht von einem etwaigen Verlust der Imago durch den Sündenfall (vgl. Gen 5, 3); dennoch sollte mit Rücksicht auf die erkannte Eigenart des 'Bildlichen' im ganzen Alten Orient nicht von einer ausgesprochenen Statik des Imago-Seins gesprochen werden, da ja, wie gesagt, das 'Bild' qua Abbild fortgesetzt (auch nach seiner 'Fertigstellung') mit dem Urbild korrespondiert.
3. Dem Inhalt nach muß das 'Abbildliche' zunächst in der sinnlich erfahrbaren, körperlichen Gestalt gesehen werden, welche letztere aber - weit entfernt, nur pure Körperlichkeit zu sein - semitisch, d.h. ganzheitlich als Konzentrat aller Eigenschaften, Fähigkeiten und Vermögen zu gelten hat, die den Menschen in all seinen Bezügen zum Menschen machen.
4. Der Mensch als Gestalt-Bild ist nun nicht, wie es altorientalisch-heidnischem Verständnis entsprechen würde, seinem Urbilde wesensgleich, also substantiell integrale Repräsentation Gottes, sondern nur in der Weise der Ähnlichkeit (d^emut) geschaffenes, Leib und Geist umgreifendes Transparent Gottes ³⁷⁾.

II) 'Bild Gottes' im Neuen Testament.

1) Die Fundstellen

Nirgendwo spricht, wie wir schon feststellten, das Alte Testament vom Verlust der Gottesbildlichkeit durch den Sündenfall - im Gegenteil: Die Stellen Gen 5, 3 und 9, 6 und erst recht Sir 17, 1 ff; Weish 2, 23; 7, 24 ff sind nur verständlich unter der Voraussetzung, daß die Imago auch den nachadamitischen Menschen erhalten blieb. Da nun Paulus mindestens an einer Stelle, nämlich Kol 3, 9 f ausdrücklich von der Erneuerung der Imago spricht, könnte man mit gutem Grund fragen, ob der Apostel nicht etwa doch geglaubt habe, daß die Urstandsimago durch den Sündenfall verlorengegangen und erst in Christus wiederhergestellt worden sei. Das Neue Testament selbst gibt auf diese Frage keineswegs eine präzise Antwort. Trotzdem hat dieses Problem die Exegeten und Systematiker von jeher beschäftigt.

³⁷⁾ Die von Th. Boman, a.a.O. S. 153 ff für das hebr. Verständnis des Verhältnisses Gottes zur Welt vorgeschlagene Dimension der 'Transparenz' scheint gerade hier bestens am Platze.

Darauf näher einzugehen würde uns hier zu weit führen. Nur soviel sei bemerkt, daß sich die katholische Tradition durch die Unterscheidung einer natürlichen (unverlierbaren) und einer übernatürlichen (durch den Sündenfall verlorenen, in Christus wieder hergestellten) Imago zu behelfen versuchte, während die evangelische Exegese im Widerspruch zu dieser "Zweistockwerklehre" schlechtweg die Schöpfungsimago verloren und erst in Christus wieder hergestellt sah.

Es handelt sich zweifelsohne in beiden Fällen um spekulative Weiterungen und Konklusionen, für die Paulus dem Wortlaut seiner Imago-Aussagen nach nicht haftbar gemacht werden kann. Seine Imagoauffassung ist zwar der alttestamentlichen namentlich im Verständnis des Bildhaften als solchem stark verpflichtet, hat aber ansonsten ausgesprochen christozentrischen Charakter, d.h. sie bezieht sich in erster Linie auf Christus als das Ebenbild Gottes und auf die Christen als Abbilder Christi. Die neue Gottesbildlichkeit, um die es im Neuen Testament geht, ist also eine Wirklichkeit des "neuen Menschen", der in Christus erlöst ist.

Zunächst eine kurze Übersicht der Fundstellen, die über die neutestamentliche, näherhin paulinische Imagoauffassung Aufschluß geben:

2 Kor 4,4 und Kol 1,15 wird Christus im hervorragenden Sinn die 'eikon' Gottes genannt. Denen, die seiner Heilsbotschaft keinen Glauben schenken wollen, so sagt der Apostel 2 Kor 4,4, habe "der Gott dieser Weltzeit den Sinn verblendet wegen ihres Unglaubens, damit ihnen nicht leuchte der Glanz der Frohen Botschaft von der Herrlichkeit Christi, der da ist $\epsilon\lambda\kappa\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ".

Der Würdetitel, auf den es uns hier ankommt, steht nicht ganz so beziehungslos im Text, wie es den Anschein hat; die heilbringende Wirkung des Evangeliums faßt Paulus in einen dreistufigen Gedanken: Der Glanz ($\phi\omega\tau\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$) des Evangeliums, den Ungläubigen verborgen, den Gläubigen nur offenbar (V.6), rührt von der Herrlichkeit ($\delta\omicron\varsigma\alpha$) Christi her, die ihrerseits durch die Gottesbildlichkeit Christi bedingt ist ³⁸). Die 'doxa' Christi steht gedanklich und vorstellungsmäßig in sehr großer Nähe der 'eikon'; ein Hinweis, in welche Richtung hin 'eikon' interpretiert werden muß.

Hat 2 Kor 4,4 vorwiegend soteriologischen Belang, so Kol 1,15 mehr kosmologischen:

"Er (Christus) ist $\epsilon\lambda\kappa\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\alpha\tau\omicron\upsilon$, eher geboren als alle Geschöpfe. Denn in ihm ist alles geschaffen, was im Himmel u. auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare: Throne, Herrschaften, Fürstentümer und Gewalten; alles ist durch ihn und für ihn geschaffen"

(Kol 1,15-17). Diese fast johanneisch anmutende, weit ausholende Christologie zielt offenbar auf eine in Kolossä florierende synkretistische Irrlehre ab, die Christi einzigartige Stellung im Heilswerk durch den Glauben an allerlei Mittelwesen, vorab der Elementargeister ($\sigma\tau\omicron\lambda\chi\epsilon\iota\tau\alpha$ Kol 2,8.20) zu verdunkeln drohte ³⁹). Um ein verderbliches Fortwirken

38) Vgl. H. Willms, a.a.O. S. 49: "Der $\phi\omega\tau\iota\sigma\mu\omicron\varsigma$ des Evangeliums begründet sich in der $\delta\omicron\varsigma\alpha$ des Christos, die darin besteht, daß er $\epsilon\lambda\kappa\omega\nu$ Gottes ist".

39) M. Dibelius, An die Kol, Eph, an Philemon, HNT, Bd. 12, Tübingen, 1927², S. 9 ff bietet reichhaltiges Vergleichsmaterial in dem Exkurs: Die Vorstellung von Christus als Weltseele und Welt schöpfer.

der Häresie bei den Christen in Kolossä auf alle Fälle zu unterbinden, annektiert Paulus kurzerhand die 'στοιχεῖα' und ordnet sie seiner christozentrischen Kosmologie ein: "durch ihn (Christus) und für ihn ist alles geschaffen" (1,16).

Der Christushymnus Kol 1, 15 ff ist wegen seiner Ausweitung nach rückwärts auf den präexistenten und an dem Schöpfungswerk beteiligten Christus besonders wichtig zur Erhellung dessen, was Paulus meint, wenn er Christus die 'eikon' Gottes nennt.

Eine nicht wörtliche, aber doch sachliche Parallele zu 2 Kor 4, 4 und Kol 1, 15 findet sich Hebr 1, 1-4: "Vielfach und mannigfaltig hat Gott in vergangnen Zeiten zu den Vätern geredet durch die Propheten. Jetzt aber am Ende der Tage hat er zu uns geredet durch den Sohn. Den hat er zum Erben aller Dinge bestimmt, durch den hat er auch die Welt erschaffen.

Der ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und der Abdruck seines Wesens (ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ).

Der trägt das All durch sein Allmachtswort. Der hat die Reinigung von den Sünden vollbracht und sich dann gesetzt zur Rechten der Macht (Gottes) in der Höhe. Dadurch ist er so weit erhoben worden über die Engel, als der Name, den er zum Erbe empfangen hat, ihren Namen überragt. "

In der hellenistischen Bildspekulation, vorab bei Philon von Alexandrien, fungieren 'ἀπαύγασμα' und 'χαρακτῆρ' als Synonyma zu 'eikon' 40). Hier genüge der Hinweis, daß diese Kol 1,15 so verwandte Stelle nicht nur von Christus dem Präexistenten, sondern auch (V. 3 f) von dem Historischen und Postexistenten spricht; ferner, daß Christus qua Sohn Gottes (V. 2) 'Abglanz' und 'Abdruck' Gottes genannt wird. Kol 1,15 ist Christus, das 'Bild des unsichtbaren Gottes' zugleich der 'Erstgeborene' (scil. Sohn) vor aller Schöpfung. Die Entsprechung ist nicht zu verkennen.

'Eikon' ist jedoch bei Paulus nicht nur ein christologischer, sondern auch anthropologischer Begriff:

1 Kor 11, 7 heißt der Mann in einer aufschlußreichen Wendung εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ, die Frau δόξα ἀνδρός. Das Thema des Abschnittes, dem diese Stelle zugehört, heißt: Gottesdienstordnung, näherhin die Weisung für die Frauen, im Gegensatz zu den Männern nicht unverhüllten Hauptes zur gottesdienstlichen Feier zu erscheinen. Die Begründung, die Paulus anführt, ist eigenartig: "Thr sollt nun wissen: Jedes Mannes Haupt ist Christus, das Haupt des Weibes ist der Mann, und Christi Haupt ist Gott. Trägt ein Mann beim Beten oder Weissagen eine Kopfbedeckung, so entehrt er sein 'Haupt' (nämlich Christus). Und betet oder weisagt eine Frau mit unverhülltem Haupte, so entehrt sie ihr 'Haupt' (nämlich den Mann); denn sie stellt sich auf eine Stufe mit einer geschorenen (Dirne). Will sich eine Frau nicht verhüllen, dann mag sie sich auch (wie eine Dirne) das Haar scheren lassen. Ist es aber für die Frau ein Schimpf, sich das Haar abschneiden zu lassen, nun, dann soll sie sich verhüllen. Der Mann braucht sich das Haupt nicht verhüllen, denn er ist Bild und Abglanz Gottes (= εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ). Die Frau ist ein Abglanz des Mannes (= δόξα ἀνδρός). " (1 Kor. 11, 3-7).

40) Vgl. Philon von Alexandrien plant. 50; spec. leg. IV, 123 und opif. 146.

Obschon die hier angewendete Imago-Prädikation Gen 1, 26 f entnommen ist, spricht Paulus doch von der spezifischen Imago-Wirklichkeit im Zeichen der Erlösung durch Christus; denn 11, 2 wird ja ausdrücklich Christus als des Mannes 'Haupt' bezeichnet. Die Stelle darf infolgedessen nicht einfach von Gen 1, 26 f aus auf der Ebene des Alten Testaments interpretiert werden, sondern sie muß im Licht der christozentrischen Imago-Aussagen des Apostels (Kol 3, 9 f; Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18) ihren Sinn finden. Die Bedeutungen von 'eikon' und 'doxa' fließen hier zusammen. Man könnte meinen, Paulus spreche 1 Kor 11, 7 die Gottesbildlichkeit nur dem Manne im direkten Sinn zu, nicht aber der Frau. Dies wäre sicher ein Mißverständnis. Erstens verbindet gerade das alte Bilddenken mit dem Moment des 'Abgeleitet-seins' keinerlei Wesens- oder Wertminderung, zweitens ist 1 Kor 11, 7 offensichtlich nach dem Modell von Gen 2, 23 formuliert worden. Infolgedessen entspringt die Reihenfolge Mann-Frau nicht wertender, sondern ordnender Absicht. In bezug auf Gott gilt aber von der Frau das gleiche wie vom Manne ⁴¹⁾.

Kol 3, 9 f ist sittlicher Aufruf des Apostels an die Gläubigen: "Belüget einander nicht! Ihr habt ja den alten Menschen samt seinen Werken ausgezogen und angezogen den neuen (Menschen) τὸν ἀνακαλυπτόμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν".

Da für Paulus der 'neue Mensch' zugleich eine 'neue Schöpfung' in Christus ist (vgl. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15; Eph 2, 15; 4, 24), liegt es nahe, κατ' εἰκόνα κτλ auf Christus zu beziehen, obwohl diese Deutung, streng genommen, über den Wortsinn hinausgeht ⁴²⁾. Auf jeden Fall ist hier nicht, entgegen der Meinung W. G. Kümmels ⁴³⁾, an die erste Schöpfung und an die Gottesbildlichkeit Adams zu denken, wie sie Gen 1, 26 f ausgesprochen ist, sondern an die Gottesbildlichkeit des 'neuen Menschen', gemäß der 'neuen Schöpfung', die sachlich mit der Christusbildlichkeit identisch ist, wie sie Paulus an den jetzt folgenden Stellen kennt.

Röm 8, 29 versichert der Apostel denen, die Gott lieben, "daß sie dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet werden (= συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ)".

Das stark auf die Eschata hindrängende Kap. 8 des Römerbriefes ist ganz erfüllt von der Spannung zwischen den "Leiden dieser Zeit" und der künftigen "Herrlichkeit" (V. 18), welch letztere bei allen Leiden des gegenwärtigen Äons doch jetzt schon in Hoffnung ergriffen werden soll (V. 24). Gegenstand dieser Hoffnung in der Kraft des Pneumas (V. 26), aber auch und eben deswegen gegenwartsbestimmende Realität ist die Gleichgestaltung mit der 'eikon' des Sohnes, in letzter Linie mit der Herrlichkeitsgestalt des Auferstandenen und Erhöhten (das muß nach Phil 3, 21; 1 Kor 15, 49 ergänzt werden).

41) Vgl. Kol 3, 11; Gal 3, 28; ferner auch K. L. Schmidt, Homo Imago Dei, in: Eranos-Jahrb., Bd. 15, Zürich, 1948, S. 194.

42) So auch M. Dibelius, An die Kol usw. HNT, Bd. 12 S. 31 f: "Das Bild vom An- und Ausziehen ist auch sonst bei Paulus belegt und zwar mit verschiedenem Objekt . . . und in verschiedener Beziehung; hier ethischer Appell. . . Ob vom Anziehen des neuen Menschen oder vom Anziehen Christi geredet wird, bleibt sich sachlich gleich. . . Denn νέος ἀνθρώπου wird durch die dazugehörige Bestimmung κατ' εἰκόνα κτλ ; in ganz nahe Beziehung zu Christus gebracht. Wegen τὸν ἀνακαλυπτόμενον κτλ. (Forts. nächste S. unten)

Christus ist 'Bild' des Vaters (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hebr 1, 3); er ist aber auch - Röm 8, 29 schlägt die Bedeutung um - Urbild der Christen. Eindeutiger als Röm 8, 29 erscheint das Imago-Sein des Christen in seiner eschatologischen Endgestalt 1 Kor 15, 44-49:

"Gesät wird ein seelischer Leib (σῶμα ψυχικόν) auferweckt ein geistlicher Leib (σῶμα πνευματικόν). Gibt es einen seelischen Leib, so gibt's auch einen geistlichen. Darum steht geschrieben: Der erste Mensch Adam ward eine lebendige Seele. Der letzte Adam ist ein lebendigmachender Geist. Doch nicht das Geistliche kommt zuerst, sondern das Seelische; darauf folgt das Geistliche. Der erste Mensch, aus Erde gebildet, ist irdisch. Der zweite Mensch stammt aus dem Himmel. Wie der Irdische ist, so sind auch die Irdischen; und wie der Himmlische ist, so sind auch die Himmlischen. Wie wir getragen des Irdischen Bild (τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ), so werden wir auch tragen des Himmlischen Bild (τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου)" (1 Kor 15, 44-49).

Die Lehre vom himmlischen, pneumatischen Menschen, bei Philon und in den Hermetica Gegenstand kosmologischer Spekulation ⁴⁴⁾, wird hier auch von Paulus aufgegriffen und nach gehöriger Revision der Christologie einverleibt: die mythischen Züge verschwinden, übrig bleibt die durchaus historisch begriffene Ablösung des ersten, psychischen Menschen (= Adam) durch den zweiten, pneumatischen und himmlischen Menschen (= Christus). Von Geburt sind wir adamsbildlich in Sünd- und Todverfallenheit; kraft der Wiedergeburt wird uns in der Endherrlichkeit die Christusbildlichkeit in letztmöglicher Vollendung zu eigen. Wie schon wiederholt an den vorigen Stellen, so spielt auch hier die Bedeutung von 'eikon' ständig hinüber in den Bereich von 'Gestalt'. An unserer Stelle jedenfalls schwingt das Moment des Körperlichen lebhaft mit, ja es scheint sogar den Ausschlag zu geben: es ist die verklarte Leiblichkeit nach dem Muster des Auferstehungsleibes Christi, auf die Paulus konkret abzielt.

Nicht, als ob die Imago des Christen nur endzeitliche Größe wäre; das Präsens in der Imagoaussage 2 Kor 3, 18 will beachtet sein: "Und wir alle, die wir mit unverhülltem Angesicht (im Gegensatz zu den Juden, V. 15) die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel schauen, wir werden in dasselbe Bild verwandelt, so daß seine Herrlichkeit die unsre wird, eben weil der Herr, das heißt der Geist, hier wirksam ist (= τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος)". Wiederum an dieser Stelle das sehr bezeichnende Beieinander von 'doxa' und 'eikon': Wir schauen die 'doxa' des Herrn unverzerrt (wie in einem guten Spiegel) und werden gleichzeitig umgestaltet in Christi 'eikon'. Auch hier wird man 'eikon' wie Röm 8, 29 und 1 Kor 15, 49 wegen μεταμορφούμεθα am besten mit 'Gestalt' = μορφή

ist der νέος nicht einfach = Χριστός zu denken, wohl aber so zu deuten; es soll jeder aus dem alten Menschen zum Christumenschen werden".

43) Das Bild des Menschen im NT, 1948, S. 39.

44) Vgl. H. Willms, a.a.O., S. 51 und die Belege bei M. Dibelius, a.a.O. S. 31 f.

wiedergeben⁴⁵⁾.

Der Vollständigkeit halber sei den paulinischen Belegen noch Jak 3, 8 f. zugefügt, wo Gen 1, 27 zitiert wird:

"Die Zunge aber vermag kein Mensch zu zähmen: sie ist ein unstetes Übel, voll tödlichen Giftes. Mit ihr preisen wir den Herrn und Vater, und mit ihr fluchen wir den Menschen, die doch nach Gottes Bild (= καὶ ὁμοίωσιν θεοῦ) geschaffen sind." Jakobus zitiert hier Gen 1, 27 unvollständig, weil κατ' εἰκόνα ἡμετέραν fehlt. Indessen dürfte trotzdem der volle Sinn von Gen 1, 27 mit inbegriffen sein; denn Jakobus zitiert das Alte Testament nach der auch sonst im Neuen Testament gängigen, sorglosen Weise, die nicht sklavisch genau den Wortlaut verlangt, sondern sich mit sinngemäßer Wiedergabe zufrieden geben darf. Im übrigen zeigt die Stelle lediglich, daß die herkömmliche Tradition von der geschöpflichen Gottesbildlichkeit auch in den jungen christlichen Gemeinden paränetisch ausgewertet wurde⁴⁶⁾.

Eine kurze Rekapitulation sei verstattet, um das Ergebnis dieser ersten Durchsicht für das Folgende an die Hand zu geben:

Als Theologumenon von Christus oder dem Christenmenschen ausgesagt, erscheint 'eikon' im Neuen Testament nur in der paulinischen Literatur. Die vorgenommene Statistik ermöglicht die Aufstellung folgender Sinngruppen:

- a) Christus ist 'eikon' Gottes im ausgezeichneten Sinn
(2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; vgl. Hebr. 1, 3).
- b) Der Christenmensch ist zur Gottesbildlichkeit erneuert
(Kol 3, 9 f; 1 Kor 11, 7).
- c) Der Christenmensch ist 'eikon' Christi
(Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18).

45) Cremer-Kögel, Bibl.-theolog. Wörterbuch, Gotha 1915¹⁰ s. v., weist mit Recht auf 2 Kor 3, 18 hin: τὴν αὐτὴν εἰκόνα, was keinen rechten Sinn ergäbe, wenn 'eikon' hier = Vor- bzw. Musterbild, Original wäre (in das gleiche Musterbild umgestaltet werden?). "Es ist doch hier ganz deutlich von der Gestalt der Gläubigen die Rede, in die sie hineinwachsen sollen ..."

46) Die Jak 3, 9 ausgesprochene Ansicht, daß der Mensch nicht geschädigt werden dürfe, weil er Gottes Bild ist, finden wir grundgelegt in Gen 9, 6 und weitergeführt in späteren jüdischen Parallelen, wie z. B. in Slav. Hen 44, 1 Rez. A: "Der Herr hat mit seinen eigenen Händen den Menschen geschaffen zur Ähnlichkeit seines Angesichts ... Wer schmäh't das Angesicht eines Königs, und wer verabscheut das Angesicht eines Menschen, verabscheut das Angesicht des Herrn." Vgl. A. Schlatter, Der Brief des Jakobus, 1932, S. 228 (dort auch weitere Belege); ferner W. G. Kümmel, Das Bild des Menschen im NT, 1948, S. 50.

2) Stellung des Begriffes 'Bild Gottes' im Gesamt der neutestamentlichen Verkündigung.

Inwieweit steht die Rede vom 'Bilde Gottes' bzw. vom 'Bilde Christi' etwa mit anderem neutestamentlichen Offenbarungsgut in Verbindung und erhält von dort her nähere Bestimmung?

Das spärliche, fast sporadische Vorkommen des Begriffes 'eikon', und die nur im Vorbeigehen sich daran knüpfende theologische Reflexion in den Paulinen läßt erkennen, daß den Bildaussagen des Neuen Testaments als solchen keine zentrale Stellung im Rahmen der apostolischen Verkündigung zukommt. E. Brunner hat recht mit der Feststellung: "Die Lehre von der Imago Dei spielt, sofern man Wort und Sache in eins setzt, in der Bibel keine sehr bedeutende Rolle" ⁴⁷⁾. Indes mag die bloße Statistik leicht zu dem Fehlschluß führen, als ob mit dem im Neuen Testament nicht eben häufigen Wort 'eikon' auch eine entsprechend belanglose und periphere Sache abgetan werden könnte! Bei näherem Zusehen enthüllt der Gebrauch des Wortes bei Paulus eine innere Verwandtschaft gerade mit den wichtigsten neutestamentlichen Begriffen; von lexikalischer Isolierung befreit, führt 'eikon' mitten ins Herzstück christlicher Botschaft; die Kunde von der Herrlichkeit der Kinder Gottes (vgl. Röm 8, 21), zu der wir gerufen sind in der Erlösung durch Christus, den Mittler.

Bei Paulus fällt in erster Linie auf das häufige, nahezu stereotype Beieinander von 'eikon' und 'doxa' ⁴⁸⁾. Der Apostel gebraucht beide Worte promiscue und derart, daß wenigstens an einer Stelle (1 Kor 11, 7) eins das andere voll ersetzt; aber auch sonst spielen die Begriffe weitgehend ineinander (Röm 1, 23; 2 Kor 4, 4; 2 Kor 3, 18). Etwaige Bedenken, die Kopplung sei mehr zufälliger oder syntaktischer Natur, werden zerstreut durch die weitgehend übereinstimmende Anwendungsmöglichkeit beider Termini:

1. Ist der Mensch als Geschöpf 'eikon' Gottes, so ist er im selben Verstande auch 'doxa' Gottes (vgl. 1 Kor 11, 7).
2. Um Christi uranfängliche, göttliche Existenz, sowie sein Mitwirken beim Schöpfungswerk zu bezeichnen, nennt ihn Paulus 'eikon' des unsichtbaren Gottes (Kol 1, 15); 'eikon' ist hier gewissermaßen Summarium für die vorgeschichtliche Existenzform Christi unter besonderer Berücksichtigung der Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn ⁴⁹⁾. Eine ähnliche Funktion kann sonst 'doxa' übernehmen: Gottvater ist "ὁ πατὴρ τῆς δόξης" (Eph 1, 17), Christus ist gleichfalls "κύριος τῆς δόξης" (1 Kor 2, 8; vgl. auch Jak 2, 1). Joh 17, 5 weist 'doxa' (wie 'eikon' Kol 1, 15) auf die präexistente Seinsweise Christi: "Und jetzt verherrliche mich du, o Vater; nimm mich zu

47) Der Mensch im Widerspruch, Berlin, 1937, S. 519. Vgl. auch K. L. Schmidt, a. a. O. S. 158.

48) Vgl. ThWNT, II, 395.

49) Dieses Moment am stärksten in Hebr. 1, 3 wo Christus im hellenistisch-philon. Idiom "ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴς τῆς ὑποστάσεως" (scl. des Vaters) genannt wird. 'apau-gasma' ist hier semantisch mit 'eikon' und 'doxa' verwandt: Der 'Abglanz' setzt das Lichtwesen Gottes (= doxa) voraus; der Reflex desselben (= apaugasma) könnte aber auch 'eikon' (= Abbild) heißen, weil er die Lichtgestalt Gottes vollkommen repräsentiert, denn er ist: "χαρακτὴρ τ. ὑποστάσεως αὐτοῦ"! Vgl. H. Windisch im HZNT z. St.

dir in jene Herrlichkeit (= doxa), die ich schon, ehe die Welt war, bei dir hatte!"

3. Wie Christus 'eikon' Gottes ist, so mutatis mutandis die Gläubigen 'eikon' Christi (Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18). 2 Kor 8, 23 werden zwei Mitarbeiter Pauli im Missionswerk "*δόξα Χριστοῦ*" genannt. Joh 17, 22 sagt Christus: "Ich habe die 'doxa' die du (scl. der Vater) mir gegeben hast, auch ihnen (scl. den Aposteln) mitgeteilt". 'Doxa' wie 'eikon' sind also gleichwohl mitteilbar und übergangsfähig, wenn schon an dieser Stelle nicht geklärt werden soll, welch nähere Beschaffenheit die mitgeteilte 'doxa' bzw. 'eikon' hat. Eines steht fest: Wird die 'doxa' Prädikat für den Christenmenschen, dann steht sie in der gleichen, gegensatzbedingten Dynamik wie 'eikon'. Als förmliche Parallele zur paulinischen 'eikon' - Eschatologie drängt sich Phil 3, 20 f auf: "Unsere Heimat ist im Himmel. Darum warten wir auch sehnsuchtsvoll, daß der Herr Jesus Christus als Erretter komme. Der wird den Leib, den wir jetzt in unserer Erniedrigung tragen, so umwandeln, daß er gleichgestaltet (= *σύνμορφον*) wird dem Leibe seiner *δόξα*".

Niedrigkeit und Hoheit, die Dialektik christlicher Existenz in der Welt spiegelt sich gleichermaßen in 'eikon' und 'doxa' 50).

Vermöge der aufgezeigten weitgehenden Entsprechung von 'eikon' und 'doxa' bekommt die Bild Gottes-Lehre im Neuen Testament ungezwungenen und in der Sache selbst begründeten Anschluß an die Kernstücke neutestamentlicher Christologie und Soteriologie. Das Verhältnis Christi zum Vater, seine geheimnisvolle Sohnschaft und göttliche Wesenheit umreißt der Begriff 'eikon' so gut wie die innige Bindung des Christen an Christus, die gerade unter dem Stichwort 'eikon' die bloß moralische Sphäre übersteigt und letzten Endes seinshafte Gleichgestalt bedeutet. Aber auch die in der Taufe begründete Gotteskindschaft der Gläubigen, das neue Verhältnis zum Vater klingt in den Bildaussagen wenigstens mittelbar an: Röm 8, 21 ist es neben der Freiheit gerade die 'doxa', welche den Kindern Gottes zukommen soll 51), und wo von der 'doxa' die Rede ist, darf, wie wir sahen, an die 'eikon' zumindest gedacht werden.

Wie sehr das Kind-Gottes-sein, ein Zentralbegriff neutestamentlicher Verkündigung, in die 'eikon' - Sphäre getaucht ist, zeigt auch 1 Joh 3, 2: "Geliebte, jetzt schon sind wir Gottes Kinder. Aber es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein sollen. Wir wissen jedoch: wenn er (d. h. Christus, vgl. 2, 28) erscheint, so werden wir ihm ähnlich sein (= *ὅμοιοι αὐτῷ ἔσμεν*); denn wir werden ihn sehen, wie er ist." Die Stelle meint denselben Sachverhalt, wie Röm 8, 29; 1 Kor 15, 48; 2 Kor 3, 18; nur gebraucht Johannes an Stelle

50) Beide Worte sind recht eigentlich, zumal im eschatologischen Verstande, Hoheitsaussagen; sie können freilich auch wegen der ihnen gemeinsamen Spannweite vom 'Jetzt' ins 'Einst' als Niedrigkeitsaussagen gelten, wenn man mehr die bescheidene Jetztform im Auge hat, da wir ja noch "den Schatz in zerbrechlichen Gefäßen tragen" (2 Kor 4, 7)!

51) Auch Röm 9, 4 stellt Paulus Gotteskindschaft und 'doxa' zusammen.

von 'eikon' die Wendung: "ὁμοίος εἶναι". Gottes- bzw. Christusähnlichkeit gehört demnach unbedingt zum Gedankenkreis der neutestamentlichen Imago-Lehre und kann sachlich nicht getrennt werden von der Gottes- bzw. Christusbildlichkeit, wie sie Paulus unter dem Stichwort 'eikon' kennt. Dieser Befund wird noch erhärtet durch die Tatsache, daß auch Paulus selbst das Moment der Ähnlichkeit mit Christus neben dem der Abbildlichkeit herausstellt; er gebraucht hierfür ausschließlich das Wort "ὁμοίωμα" ⁵²⁾. Nach Röm 8, 3 hat Gott seinen eigenen Sohn gesandt "ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας". Nach dem umfassenden Christushymnus Phil 2, 6 ff steigt Jesus Christus heilswillig aus der "μορφῇ θεοῦ" herab in die "μορφῇ δούλου", um seine Kenose "ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων" bis zum Tod am Kreuz fortzusetzen. An der leidbestimmten, jedoch heilsträchtigen Erniedrigung Christi haben aber auch die Gläubigen Anteil: "Wenn wir aber mit ihm (scil. Christus) verwachsen sind durch einen Tod, der seinem Tode ähnlich ist (= τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ) so werden wir auch nicht minder mit ihm verwachsen sein durch eine Auferstehung, die der seinen gleicht" (Röm 6, 5).

Neben Gotteskindschaft und Christusähnlichkeit gibt es noch eine weitere, allerdings nur an zwei Stellen des Neuen Testaments greifbare Aussage, die sich mit der Imago-Lehre berührt und deshalb hier genannt werden soll: Die Vorstellung von der Gottverwandtschaft des Menschen.

Bei seiner Rede auf dem Areshügel in Athen zitiert Paulus das stoische Lehrgedicht des Arat (3. Jht. v. Chr.): "τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν" ⁵³⁾ (Apg 17, 28) und münzt den ursprünglich auf die cognatio mit Zeus bezogenen Satz um in ein großzügiges Bekenntnis zu der Verwandtschaft des geschöpflichen Menschen mit seinem Schöpfer und allein wahren Gott, in dem wir "leben und weben und sind" (17, 28).

Eine ähnliche Vorstellung wie Apg 17, 28 f scheint 2 Petr 1, 4 zugrunde zu liegen: Die durch Christus vom Vater erwirkten Verheißungen, so sagt der Apostel, seien Bürgschaft für eine künftige Teilhabe an der göttlichen Physis (= ἵνα ... γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως) für solche, die vor der Verderbnis fliehen, welche aus der Lust der Welt entspringt. Was auch immer dem Apostel Petrus an dieser Stelle in concreto vorschweben mag, von den Imago-Stellen herkommend wird man W.G. Kümmel ⁵⁴⁾ nicht recht geben können, wenn er behauptet, Apg 17, 28 und 2 Petr 1, 4 seien "völlig fremde Klänge innerhalb der sonstigen Aussagen des Neuen Testaments über den Menschen" und hätten "im Neuen Testament keinen Anknüpfungspunkt". Gewiß ist die Formulierung verbo tenus im Neuen Testament singulär und weist wegen Apg 17, 28 f eindeutig in

52) Zum paulinischen Sprachgebrauch von 'ὁμοίωμα' vgl. Kittel, ThWNT, V, S. 191 ff. Auch hier wird die distanzierende, abschwächende Funktion von 'ὁμοίωμα' hervorgehoben: "Das homoioma weist ... auf zweierlei hin: auf die Gleichheit in der Erscheinung und auf den Unterschied im Wesen" (ebda. S. 196). Röm 1, 23 hat 'ὁμοίωμα' abwertenden Sinn; dasselbe scheint Röm 5, 14 der Fall zu sein.

53) Arat, Phaenomena 5.

54) Das Bild des Menschen im Neuen Testament, 1948, S. 5.

stoische Begrifflichkeit, bleibt aber doch m.E. der Sache nach eine gut neutestamentliche Aussage, insofern sie nämlich ohne Einbuße an Substanz durch eine der geläufigen 'εἰκόνα', 'ὁμοίωσις' oder 'εἰκῶν' -Formeln ersetzt werden könnte!

Die mannigfachen, oben aufgezeigten Zusammenhänge legen uns nahe, die 'eikon' -Prädikation im Neuen Testament nicht als Unicum und in steriler Isolation zu untersuchen, sondern unter ständiger Vergleichung mit anderen wichtigen Aussagen von Christus und vom Menschen ⁵⁵⁾. Gleichzeitig wird noch ein Weiteres deutlich: Die neutestamentliche Imago-Lehre steigt um der nachgewiesenen Querverbindungen willen im Gesamt der neubundlichen Offenbarungsstatsachen zu hoher Bedeutung auf.

III) Der Sinn- und Eigengehalt von 'Bild Gottes' im Neuen Testament.

1) Christus als 'Bild Gottes' im eminenten Sinn

a) 'Bild Gottes' in Hoheit

Wir kommen zum Kernpunkt der neutestamentlichen Imago-Lehre, nämlich zu dem weittragenden Satz: Christus ist die Imago Dei schlechthin. Zweimal spricht Paulus diesen Gedanken aus: 2 Kor 4,4 und Kol 1,15. Da in Hebr 1,3 eine sachliche Parallele vorliegt, werden wir auch diese Stelle zur Interpretation hinzuziehen müssen ⁵⁶⁾.

An den beiden Paulus-Stellen fällt die lapidare Kürze der Wendung auf, 2 Kor 4,4: "...ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ" und Kol 1,15: "...ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου". Das Fehlen jeder Erläuterung seitens des Apostels spricht dafür, daß zum wenigsten der Begriff 'eikon', wenn nicht gar seine christologische Verwendung in den Gemeinden bekannt gewesen ist. Daß "diese eikon-Christologie aus alten, vorpaulinischen Traditionen gespeist ist, und daß der Apostel sich auf sie berufen kann", wie O. Michel meint ⁵⁷⁾, müßte freilich erst noch nachgewiesen werden.

Zur exegetischen Erhellung der Stellen 2 Kor 4,4 und Kol 1,15 empfiehlt es sich, zunächst an Hand des Textes bzw. Kontextes zu fragen: Welcher Christus ist überhaupt gemeint? Spricht der Apostel vom präexistenten, historischen oder erhöhten Herrn? Die Meinungen der Exegeten gehen auseinander ⁵⁸⁾.

55) Vgl. auch E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, S. 519 ff.

56) Den Text der Stellen im vollen Wortlaut s.o. S. 16 ff.

57) O. Michel, Der Brief an die Römer (Meyers Komm. 4. Abt. 10. Aufl.), Göttingen, 1955, S. 182.

58) Kol. 1,15 bezieht auf den präexistenten Christus: K. St a a b, Die Gef. Briefe des Ap. Paulus (Regensburger Komm. Bd. 7), Regensburg, 1950, S. 60; auf den geschichtlichen: P. E w a l d, Die Briefe des Pl an die Eph., Kol. u. Philemon (Zahns Komm. Bd. 10), Leipzig 1905, S. 319; ebenso auf Grund von 2 Kor 4,4 G. H e i n r i c h, Der zweite Br. an die Kor. (Meyers Komm. 8. Aufl., 6. Abt.) Göttingen 1900, S. 149; auf den erhöhten: E. H a u p t, Die Gef. Briefe, (Meyers Komm. 8/9. Abt., 8. Aufl. Göttingen, 1902, S. 25 u. T. K. A b b o t t, A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians (The International Critical Comm. 4. Aufl.) Edinburgh, 1922, S. 210.

Nach 2 Kor 4,4 hat der Gott dieser Weltzeit die Ungläubigen verblendet, "damit ihnen nicht leuchte der Glanz der Frohen Botschaft von der Herrlichkeit Christi, der da ist $\epsilon\lambda\kappa\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ". V 5 wird gesagt, was mit der "Frohen Botschaft" in diesem Zusammenhang gemeint ist: "Wir verkündigen nicht 'uns selbst', sondern Christus Jesus: er ist der Herr, und wir sind um Jesu willen eure Knechte". Das "Evangelium" aus V.4 ist ganz konkret die Kunde von Jesus Christus, dem Kyrios, die Paulus und seine Mitarbeiter als "Knechte um Jesu willen" verbreitet. Dieser Christus des paulinischen Evangeliums ist aber im Rahmen der apostolischen Missionspredigt Pauli vorzüglich der historische, aus dem Geschlechte Davids stammende, leidende, gekreuzigte, begrabene und auferstandene Christus (vgl. das Muster einer paulinischen Missionspredigt: Apg 13,17-41). In den Briefen (vgl. z.B. 1 Kor 15,3-8. 14-20; 2 Tim 2,8) erscheint aber das Kerygma von Jesu Tod in innigster Verflechtung mit der das Heilswerk krönenden Auferstehungstatsache: der 'historische' Jesus ist für Paulus unbedingt auch der österlich verkörperte Jesus - kurz: der 'Kyrios' (Phil 2,11); noch mehr: die Auferstehungstatsache ist nach 1 Kor 15,14 geradezu der Angelpunkt des paulinischen Evangeliums. Wenn wir von hier aus auf 2 Kor 4,4 zurückblenden, dann dürfte es schwerfallen, die Imago Dei-Prädikation nicht in erster Linie auf den Jesus in seiner Irdischen und in seiner verkörpert-erhöhten Existenz zu beziehen; beides gehört für Paulus engstens zusammen.

Die Wendung " $\acute{\omicron}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \epsilon\lambda\kappa\omega\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \dot{\alpha}\sigma\alpha\rho\acute{\kappa}\omicron\upsilon$ ", Kol 1,15 ist wegen des unmittelbaren vorausgehenden und nachfolgenden Textes ergiebiger als 2 Kor 4,4. V. 13 f ist die Rede von der Erlösung: V. 13 vom Vater, der uns "versetzt hat in das Königreich seines Sohnes", in V.14 vom Sohn, in dem wir "die Befreiung aus der Schuldhaft, die Vergebung unserer Sünden" haben. V.15 wird eingeleitet mit der Imago-Aussage und fortgeführt mit einem ohne Zweifel den präexistenten Christus meinenden kosmologischen Hymnus: V15b und 16 f feiern den logos asarkos und seine Schöpfungstätigkeit vor Anbeginn der Zeit. Mithin ist es naheliegend anzunehmen, daß die Imago-Prädikation gleichsam bindend zwischen den soteriologischen Aussagen (V. 13 f) und den kosmologischen (V.15b 17) steht. Daß der Apostel 'eikon' auf den historischen und erhöhten Christus anwendet, ist auf Grund von 2 Kor 4,4 nicht mehr befremdlich; daß er mit demselben Terminus auch den vorgeschichtlichen, präexistenten bezeichnet, kann im Hinblick auf die unmittelbar nachfolgende, nur durch Komma von der Imago-Aussage getrennte Reihe kosmologischer Christus-Aussagen (Kol 1,15b ff) kaum bezweifelt werden. Nimmt man vollends die ganz philosophisch klingende Parallele Hebr 1,3 dazu, so muß die Antwort auf die Frage nach dem unmittelbaren Subjekt der Imago-Prädikationen 2 Kor 4,4 und Kol 1,15 so allgemein und umfassend wie möglich ausfallen: Christus als Imago Dei umfaßt die ganze Spanne des Christusweges von der vorzeitlichen Existenz als "Erstgeborener vor aller Schöpfung" über die irdische Existenz "in Knechtsgestalt" (Phil 2,7) bis zur Existenz als Verkürter und Erhöhter. Ist diese Ausweitung vom Inhalt des 'eikon'-Begriffs her zu rechtfertigen?

Zur Beantwortung der Frage dürfen wir zunächst zurückgreifen auf eine bereits oben gemachte Beobachtung: Der Begriff 'eikon' steht oft in auffallender formaler Entsprechung zu 'doxa'. Dieses Wort hat nun durchgängig im ganzen Neuen Testament ausgesprochen alttestamentliche Färbung und läßt allenthalben noch das hebräische 'kābōd' (= Schwere, Gewicht, Gewichtigkeit, inneres Wesen) durchschimmern⁵⁹). Eine ganz entsprechende Bedeutung von 'eikon' findet sich auch Hebr 10, 1 und Apok 13, 14, wo wiederum das alttestamentliche 'šālām' und der archaische Bildrealismus nachwirkt. Wenn daher Paulus Christus 'Bild Gottes' nennt, dann spricht er ihm nichts Geringeres zu als das, was Jesus selbst bei Joh 17, 5 seine 'doxa', d. h. seine Herrlichkeitsgestalt als Gottes eigener Sohn, nennt.

Gewisse altorientalische und alttestamentliche Belege zum Bildbegriff unterstreichen somit lediglich, was sich aus der synonymen Verwendung von 'eikon' und 'doxa' im Neuen Testament ohnehin schon ergibt: Der christologische Imago-Titel ist 2 Kor 4, 4 und Kol 1, 15 in erster Linie ein Würde- und Hoheitstitel: Christus als 'Bild Gottes' ist Träger und vollgültiger Repräsentant göttlichen Wesens, lebendig-mächtige Manifestation Gottes in Person mit dem besonderen Akzent der Wesensgleichheit. Sowohl den altorientalischen und altbiblischen Bildglauben wie auch die sublimsten griechischen und hellenistischen Bildspekulationen konnte Paulus in den Titel 'Christus ist Bild Gottes' einschließen lassen ohne ein Mißverständnis fürchten zu müssen; die hebräische wie die griechische Bedeutung des Wortes trifft auf den Christus zu, den Paulus verkündet. Die hebräische Bedeutung: Christus ist 'šālām' des Vaters ohne jede Einschränkung (im Gegensatz zu Gen 1, 26 f, wo ein abgrenzendes 'dēmut' steht!); er ist gestalt- und leibhafter Träger göttlichen Wesens in seiner geschichtlichen und endgeschichtlichen Existenz. Die griechische Bedeutung: Christus ist im platonischen Verstand des Wortes die sichtbar-konkrete Gestaltwerdung und Epiphanie des Gottes, "der in unzugänglichem Lichte wohnt, den kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann" (1 Tim 6, 16)⁶⁰). Er ist jedoch auch 'Bild' im Sinne Philons und der Alexandriner: In keinem anderen als in Christus bewahrheitet sich die Spekulation vom Logos und dem Himmlischen Menschen als 'Bild Gottes'; er ist der Logos, Welt schöpfer und Himmelsmensch in absoluter Präexistenz.

Somit tritt die Imago-Prädikation inhaltlich gleichberechtigt, ja eher noch umfassender, neben die in der jüdischen Apokalyptik beheimatete Selbstbezeichnung Jesu als 'Menschensohn' und vor allen Dingen in nächste Sinnverwandtschaft zum 'Sohn'-, bzw. 'Sohn Gottes'-Titel. Der Sohn Gottes ist nach Hebr 1, 2 f der "Abglanz" (= ἀπαύλας) und der "Abdruck" (= χαράκτῆς) des göttlichen Wesens; und wer daher den Sohn sieht,

59) Vgl. ThWNT, II, S. 240 ff.

60) Auf die Anklänge an Platon in Kol 1, 15 hat E. Preuschen, ZNW, 18. Jg. (1917/18), S. 234 mit Recht hingewiesen: "Da Gott unsichtbar ist, bedarf er, um vorstellbar zu werden, erst eines Abbildes, in dem seine Herrlichkeit dem Menschen nahtritt. Die Grundlage der ganzen Vorstellung ist platonisch."

sieht in ihm (als seinem Bilde) den Vater (vgl. Joh 14, 9). Kol 1, 15 ist Christus als Gottes Bild zugleich auch der "Erstgeborene vor aller Schöpfung", das will doch wohl nichts anderes heißen als: der ewige Sohn des ewigen Vaters ⁶¹⁾.

Vermöge der innigen Verwandtschaft zwischen christologischen 'Bild' - und 'Sohn' - Aussagen ist die paulinische Imago-Christologie durchaus personal zu nehmen. Etwaige Fehldeutungen, als ob Christus eine impersonale, kosmische Größe sei, vielleicht im Sinne der 'Weltvernunft' oder der 'Elemente' bei den galatischen und kolossensischen Irlehrern (Gal 4, 3; Kol 2, 8), sind durch die enge Beziehung zu Christi Sohn-Sein von vornherein unterbunden. Der umfassende Inhalt der paulinischen Hoheitsaussage: 'Christus ist Bild Gottes' bestätigt uns, was wir schon vorher bei der Frage nach dem eigentlichen Subjekt der Imago-Prädikation 2 Kor 4, 4 und Kol 1, 15 gefunden haben: Christus ist Imago Dei in allen drei Existenzformen, d. h. als der präexistente, der historische und der erhöhte (postexistente).

b) 'Bild Gottes' in Niedrigkeit

Der neutestamentliche Bildbegriff steht zwar keineswegs ausschließlich, aber doch vorzüglich auf alttestamentlichem Boden. Mit 'eikon' verbindet sich dem Apostel die Vorstellung von der 'Gestalt' (μορφή) ganz im Sinne des alttestamentlichen 'šälām', welches ja, wie wir oben zeigten, ebenfalls das 'Gestalthafte' als Bedeutungskern hat. Nun hat allerdings das neutestamentliche 'eikon' seinen alttestamentlichen Klang nicht ganz so rein behalten wie etwa das verwandte Wort 'doxa': verschiedene griechisch-hellenistische Nebentöne sind bestimmend hinzugekommen; desungeachtet bleibt das 'Gestalthafte' (im hebräischen Sinn) gewissermaßen der Grundton des ganzen Bedeutungskomplexes. Stellen wie Röm 8, 29 und 2 Kor 3, 18, nach denen der Gläubige der Christus-Imago "gleichgestaltet" (συμμορφους τῆς εἰκόνης ...) bzw. in dieselbe "umgestaltet" (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφῶμεθα) werden soll, offenbaren deutlich die Zusammengehörigkeit beider Worte im Denken Pauli.

Dieser ganze Zusammenhang zwischen 'Bild' und 'Gestalt' auch im Neuen Testament ist für die Erhellung der auf Christus bezogenen Imago Dei-Aussagen deshalb so wichtig, weil Paulus in dem Christushymnus Phil 2, 6-11 unter zweimaliger, fast formelhafter Verwendung des Wortes 'μορφή' das Gestalt- und damit auch das Imago-Sein Christi in ein neues Licht rückt. Der Hymnus ist eingebettet in eine längere Paränese (Phil 1, 27-2, 18): Um "Kinder Gottes ohne Fehl" (2, 15) sein zu können, sollen sich die Gläubigen eines entsprechenden Wandels befleißigen, nämlich: "... seid eines Sinnes, beweiset einander die gleiche Liebe, und, zu einer Seele verschmolzen, habt nur einen Gedanken. Tut nichts aus Selbstsucht und Eitelkeit, sondern in Demut schätze einer den andern höher als sich selbst! Jeder habe nicht nur sein eignes Wohl im Auge, sondern auch das Wohl der andern!" (2, 2b-4). Offenbar war es in Philippi zu unliebsamen Streitigkeiten gekommen, die diesen Appell zur Einmütigkeit und Einordnung um der Gemeinde und der Sache Christi willen veranlaßt haben.

61) H. Windisch, Der zweite Kor. Brief (Meyers Komm., 6. Abt., 9. Aufl.) Göttingen, 1924, S. 137, sowie K. Staab, a. a. O., S. 60 u. O. Michel, a. a. O., S. 182 machen auf die enge Beziehung zwischen 'Bild' und 'Sohn' aufmerksam.

Die wahre Wurzel solcher Reibereien innerhalb der Gemeinde ist hochmütiger Egoismus (V. 4a), daher will der Apostel die Gesinnung der christlichen Liebe wecken, deren Prüfstein jedoch die Demut (ἡ ταπεινοφροσύνη) ist (V. 3b). So anspruchsvoll diese Forderung auch sein mag - sie gründet in der innigen Verflechtung von Christenleben und Christusleben, in der mystisch-realen Christusgemeinschaft, die Pauli Moral allenthalben zugrundeliegt (vgl. z. B. Gal 2, 20). Die Verbindlichkeit dieser Liebes- und Demutsmoral, die der Apostel von den Philippnern fordert, kommt daher einzig und allein von dem Beispiel, das Jesus Christus selbst in Gesinnung und Tat gegeben hat. Aus diesem Grund gibt Paulus seinen Ermahnungen höchstes Gewicht, wenn er fortführt: "Seid so gesinnt, wie es Christus Jesus war!" (Phil 2, 5). In dem unmittelbar darauf folgenden Hymnus stellt der Apostel knapp, aber umfassend den ganzen Christusweg dar als ein einziges Beispiel und Richtbild liebender, dien-mütiger Selbstentäußerung: "Er hatte sein Dasein ἐν μορφῇ Θεοῦ; aber er hielt an der Gottgleichheit nicht mit aller Gewalt fest wie an einem Raube, nein, er entäußerte sich (ἐαυτὸν ἐκέλευσεν), nahm μορφὴν δούλου an und ward den Menschen gleich. Im äußeren Gehaben (σχῆματι) wie ein Mensch befunden, erniedrigte er sich so tief (ἐταπείνωσεν), daß er gehorsam wurde bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestode. Darum hat ihn Gott auch so überaus hoch erhoben und ihm den Namen geschenkt, der höher ist als alle Namen. In diesem Namen, den Jesus trägt, sollen sich alle Knie beugen - die Knie derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind -, und alle Zungen sollen bekennen zur Herrlichkeit Gottes, des Vaters: DER HERR IST JESUS CHRISTUS!" (Phil 2, 6-11). Die demütige Kenose des präexistenten, gottgleichen Sohnes, der um der Menschen Heil willen dem Vater gehorchte, ein Mensch wurde und sogar am Kreuze starb - dieses einzigartige Beispiel an Liebe, Demut und Gehorsam hält Paulus den Philippnern vor Augen, damit sie ihre eigene Gesinnung nach dem absoluten Muster korrigieren. Es ist deswegen auch nicht zweifelhaft, daß der Tenor des Feierspruchs 'Christi Liebe in Demut und Gehorsam' heißt. 62)

Wie aber sind die beiden Ausdrücke 'μορφῇ Θεοῦ' und 'μορφῇ δούλου' zu verstehen? Der präexistente, ewige Gottessohn, der logos asarkos, hat 'Gottesgestalt' (V. 6). Der Menschgewordene, der logos sarkotheis, hat die ihm rechts zustehende 'Gottesgestalt' vertauscht mit der 'Sklavengestalt' 63). Ein und derselbe Gottessohn - aber als der präexistente und der fleischgewordene je in zwei verschiedenen, ja gegensätzlichen 'Gestalten'! Es versteht sich von selbst, daß Paulus hier nicht den griechischen, sondern den semitischen (altbiblischen) Gestaltbegriff verwendet; denn nur so kann Paulus auch dem Präexistenten schon eine 'Gestalt' zuschreiben, insofern er nämlich damit zum Ausdruck bringen will, nicht, wie der vorzeitliche Logos "ausgesehen" hat, sondern welche "Wirkmacht" (doxa!) ihm eignete, und wie selbige sich äußerte (nämlich so, wie es Kol 1, 16 f beschrieben ist). Derselbe Christus wählt heilswillig die 'Sklavengestalt', begibt sich der Gottesherrlichkeit, die er vorher hatte, um

62) Eine zureichende Interpretation des ganzen Abschnittes kann hier nicht gegeben werden. Vgl. dazu die Kommentare.

63) Es besteht kein Anlaß, mit Behm, THWNT, IV, S. 758, Anmerk. 46 das μορφὴν δούλου λαβών nicht auf die Menschwerdung zu beziehen. Die von B. beigebrachte Begründung ist nicht stichhaltig.

in demütiger Ohnmacht des Menschseins leiden zu können - auch im Äußern (σχῆματι) ganz wie ein Mensch.

Wie verhält sich der Begriff 'μορφή' Phil 2, 6 ff zum Imago-Sein Christi? Sicherlich meint 'μορφή' hier nicht genau dasselbe wie 'eikon': "Mit εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15) darf μορφή Θεοῦ Phil 2, 6 nicht vereinerleitet werden" sagt Behm ⁶⁴) mit Recht. Und doch müssen wir an einer wichtigen Entsprechung der 'Bild'- und der 'Gestalt'-Aussagen festhalten. Das 'Bild' ist, wie wir wissen, für den Semiten und weithin auch für Paulus gestalthaftig: Bild-werden und Gestalt-bekommen, sowie Bild-sein und Gestalt-haben sind Korrelate (vgl. Röm 8, 29; 2 Kor 3, 18) und beidesmal geht es um dieselbe Wirklichkeit, nur, daß der Terminus 'Bild' wohl mehr die innere Wesensform, 'Gestalt' hingegen mehr die innere und äußere Wirk- und Erscheinungsform des Abgebildeten kennzeichnet. So ist Christus, wie unsere Untersuchung zeigte, 'Bild Gottes' in allen drei Existenzweisen, als der präexistente, historische und verklarte; 'Gottesgestalt' hat er dagegen nur als der präexistent und erhöhte, nicht als der historische, wo er ja das Gegenteil von 'Gottesgestalt' nämlich 'Sklavengestalt' trägt. Der irdische Christus, der bis zum Kreuzestode gehorsam wird (Phil 2, 8) hat nicht sein Imago-Sein abgelegt; aber dieses kommt nunmehr nicht mehr in 'Gottesgestalt', d.h. in göttlicher Herrscherlichkeit zum Ausdruck, sondern in 'Sklavengestalt', d.h. in restloser Abhängigkeit vom Vaterwillen und in dienbereiter, selbstloser Hingabe. Die 'Gottes-' bzw. 'Sklavengestalt' müssen wir somit betrachten als die jeweilig verschiedene Wirk-, Offenbarungs- und Erscheinungsform des einen Christus als Imago Dei. Dies hinwiederum keineswegs in einem bloß äußerlichen Sinn. So kann man zum mindesten Behm mißverstehen, wenn er schreibt: "Ebenbild Gottes ist Christus, die μορφή Θεοῦ ist das Gewand (!), das sein gottgleiches Wesen zu erkennen gibt" ⁶⁵). 'Gottes- bzw. Sklavengestalt' legt Christus nicht an, wie man etwa ein Kleid oder Kostüm anlegt; vielmehr ist er selbst 'Gestalt', so gut er auch Imago Dei ist. Der Unterschied zwischen 'Gestalt' und 'Bild' kann nach allem, was wir hierüber schon wissen, nicht so fast im Subjekt selber, als im Gesichtspunkt liegen, unter dem das Subjekt (= Christus) gesehen wird.

Aus all dem ergibt sich, daß die Gottesbildlichkeit Christi nicht nur seine gottgleiche 'doxa', sondern auch seine demütige Niedrigkeit im Gehorsam bis zum Tod umschließt; m. a. W.: die Gottesbildlichkeit Christi trifft seine "Sklavengestalt" so gut wie seine "Gottesgestalt". Den paulinischen Satz: Christus Imago Dei müssen wir daher in einem doppelten Sinn begreifen, als Hoheitsaussage, wie wir unter a) erkannten, sowie als Niedrigkeitsaussage, wie es Phil 2, 6 ff nahelegt ⁶⁶).

Die Doppelgesetzlichkeit der Gottesbildlichkeit Christi in Hoheit und Niedrigkeit entbehrt freilich nicht eines gewissen paradoxalen Charakters. Es ist nicht an dem, daß Christus in seiner

64) ThWNT, IV, S. 760.

65) ebda.

66) K. L. Schmidt, Homo Imago Dei (in: Eranos-Jahrb. XV, Zürich, 1948, S. 191 f) hat diesen Zug im Anschluß an Phil 2, 6 ff deutlich herausgestellt, jedoch ohne auf die Synonymik von 'Gestalt' und 'Bild' einzugehen.

Präexistenz und Postexistenz ausschließlich der Hohe und Selbstherrlich, in seiner historischen Existenz dagegen ausschließlich der Niedrige und Demütige gewesen wäre. Ist doch bereits der Präexistente demütig; denn: "... er hielt an der Gottgleichheit nicht mit aller Gewalt fest wie an einem Raube" (Phil 2, 6). Und von dem Postexistenten heißt es 1 Kor 15, 28: "Wenn nun dem Sohne erst alles unterworfen ist, dann wird er sich auch selbst unterordnen dem, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allen"⁶⁷). Umgekehrt ist auch der historische Christus bei aller Niedrigkeit und Demut nicht ohne 'doxa', die wenn schon zumeist verborgen, doch auch immer wieder an ihm aufleuchtet, wie das ganze Johannes-evangelium zeigt (vgl. Joh 1, 14; 2, 11; 11, 40). Auch Paulus nennt den historischen Christus 'Kyrios' und "Herr der Herrlichkeit (= doxa)" (1 Kor 2, 8).

Mithin dürfen wir sagen: Christus als 'Bild Gottes' ist 'Bild Gottes' gleichwohl in Hoheit wie in Niedrigkeit, jedoch so, daß beim Präexistenten in "Gottesgestalt" die Hoheit das bestimmende Wirk- und Erscheinungsprinzip ist, beim irdischen Christus jedoch die Niedrigkeit.

c) 'Bild Gottes' im Liebesbezug zum Vater und zur Kirche

Der personale Charakter des Imago Dei-Seins Christi wurde schon herausgestellt; er ist im Rahmen der Bibel wie im Rahmen des archaischen Denkens, vollends des orientalischen, ganz selbstverständlich und sei nur mit Rücksicht auf das neuzeitliche, weitgehend vermaterialisierte Bildverständnis eigens und noch einmal betont.

Nun bleibt Christus als 'Bild' bzw. 'Abbild' des Vaters just auf den Titel des Bild-Seins hin in ständiger personaler Abhängigkeit vom Vater, dessen einzigartiges Bild er ist. Hier begegnen sich und fließen ineinander die Imago- und die Sohnesaussagen des Neuen Testaments; anders gesagt: Christus ist Imago Dei qua Sohn Gottes. Die Entsprechung hat beileibe nicht bloß textliche und formale Gründe; sie resultiert aus dem Begriff der Imago selbst, sobald wir die religionsgeschichtlichen und alttestamentlichen Bildvorstellungen auch für paulinisches Bilddenken geltend machen, und darauf kann wohl kaum verzichtet werden.

Wir haben bisher vorzüglich die Tatsache betont, daß Christus als Imago Dei im eminenten Sinn, sei es in Hoheit, sei es in Niedrigkeit, vollgültiger Repräsentant und Träger göttlichen Wesens ist, gewissermaßen als Antwort auf eine unausgesprochene Frage: 'Was ist Christus als Imago Dei?' Das strukturelle, morphologische oder ontologische Moment der Frage sowie der gegebenen Antwort ist unverkennbar. Nun muß aber diese Fragestellung notwendigerweise ergänzt werden durch die andere: 'Wer ist Christus als Imago Dei?', d. h., es muß neben den mehr essentiellen Aspekt auch der existentielle, neben den strukturellen auch der aktuelle treten.

67) Hierauf macht ebenfalls K. L. Schmidt, a. a. O. S. 191 aufmerksam.

In diesem Sinn ist die Imago in erster Linie ein Ursprungs- und ein Verweisungs-Begriff. Im christologischen Verstand des Worts heißt das nichts anderes, als daß Christus 'Bild' ist, weil er von Gott, d.h. dem Vater herkommt und mit ihm wesensgleich ist, und daß er ferner immerzu auf den Vater hin ist. Die innige Liebes- und Lebensgemeinschaft Christi mit seinem Vater, von der besonders das Johannesevangelium beredtes Zeugnis gibt (vgl. Joh 1, 14. 18; 3, 35; 5, 20. 23, 26. 36. 37; 6, 57; 8, 28. 38; 10, 30. 38; 14, 9. 13. 31; 16, 3. 15. 32 u. ö.), ist in der Imago-Christologie mitgesetzt. Sätze wie: "Der Vater liebt den Sohn" (Joh. 3, 35a) und "... die Welt soll erkennen, daß ich (scil. Christus) den Vater liebe und so handle, wie mir der Vater geboten hat" (Joh 14, 31), oder "Ich (scil. Christus) und der Vater sind eins" (Joh 10, 30) haben ihre genaue Entsprechung in dem Moment des personalen Bezuges zwischen dem Vater als göttlichem Urbild und dem Sohn als seinem wesensgleichen Abbild. Christi Imago-Sein mit dem Vater; ein immerwährendes Responsorium in Wort und Antwort, Liebe und Gegenliebe, Vaterwille und Sohnesgehorsam; ein permanentes 'Ja' des Vaters zum Sohn und des Sohnes zum Vater.

Es ist klar, daß in diesem Punkt die Gottesbildlichkeit Christi diejenige des Adam nicht nur zurückbringt, sondern recht eigentlich überhöht und auf einen schlechthinigen Gipfel führt. Und dies nicht nur deshalb, weil Christus wesensgleiches 'Bild' Gottes ist, sondern auch darum, weil die Relation, die den Sohn an den Vater bindet, und umgekehrt, eine ungleich innigere und dauerhaftere ist, als die zwischen Adam und seinem Schöpfer wegen des immer bleibenden geschöpflichen Abstandes sein konnte.

Dieser ständige Liebesaustausch zwischen 'Urbild' und 'Abbild', zwischen dem Vater und dem Sohn hat aber - um einen Gedanken von K. Barth ⁶⁸⁾ aufzugreifen - in der Liebe des Sohnes zu seiner Kirche eine Entsprechung. Barth geht von 1 Kor 11, 7 aus und meint: "Es gibt nach 1 Kor 11, 7 wohl einen Mann, der die *εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ* wirklich ist und von dem her gesehen dasselbe von jedem Mann zu sagen ist. Und es gibt neben diesem Mann wohl eine Frau, die ist dessen *δόξα*.... Dieser Mann mit dieser Frau ist der Mensch, der das Ebenbild Gottes ist; ist und also nicht nur anzeigt, nicht nur in Aussicht stellt, nicht nur wie Adam und Seth und alle folgenden Glieder des Stammbaums seine physische Möglichkeit begründet" (a.a.O., S. 228). Weiter unten präzisiert Barth seinen Gedanken und sagt, Paulus habe 1 Kor 11, 7 "an den Mann mit seiner Frau, und also nicht an Jesus als isolierte Figur, sondern an Jesus den Christus Israels, das Haupt seiner Gemeinde gedacht" (a.a.O., S. 229). Barth untermauert seine These mit der Stelle Kol 1, 18, wo drei Verse hinter der Imago-Aussage Christus als das "Haupt seines Leibes, der Kirche" bezeichnet wird.

Wir sind nicht in der Lage, die Voraussetzungen Barths, insbesondere die Interpretation der alttestamentlichen Schöpfungsimago als bloßer "physischer Möglichkeit" zur neutestamentlichen Erfüllung anzunehmen, glauben aber doch, daß Barth etwas Richtiges sieht: es ist zum desten erlaubt, Kol 1, 18 noch in sachlich-gedanklicher Reichweite von Kol 1, 15a zu sehen;

68) Kirchl. Dogmatik, III, 1, S. 228 f.

es ist ferner nicht verwehrt, 1 Kor 11, 7 auf dem Hintergrund der für Paulus ja ohnehin zentralen Christustatsache zu interpretieren, vielleicht nach dem Muster von Eph 5, 29-32, wo Paulus in dem ehelichen Liebesbezug von Mann und Frau geheimnisvoll die Beziehung Christi zur Kirche abgebildet findet.

So gesehen, schließt Christi Imago-Sein nicht nur den Liebesbezug zum Vater, sondern auch den Liebesbezug Christi zu seiner Kirche mit ein, deren Haupt er ist (Eph 1, 22; 5, 23; Kol 1, 18, 24).

Wir können abschließend wieder einige Ergebnisse einsammeln:

- 1) Die verbo tenus auf Christus bezogene Imago Dei-Prädikation (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; vgl. Hebr 1, 3) ist ein gleicherweise den präexistenten, historischen und postexistenten Christus meinender Würde- und Hoheitstitel, in welchen vorzüglich altorientalisch-altbiblisches, aber auch griechisch-hellenistisches Bilddenken maßgeblich eingeflossen ist.
Dem Inhalt nach besagt der Würdetitel, daß Christus im Sinne bildgesetzlicher Transparenz die personifizierte, gleich- und mitwesentliche Repräsentation Gottes ist.
Die Wirk-, Offenbarungs- und Erscheinungsform Christi als des 'Bildes Gottes' im hoheitlichen Wortverstand ist die "Gottesgestalt" (Phil 2, 6).
- 2) Auf Grund der alttestamentlichen und neutestamentlichen Synonymik von 'Bild' und 'Gestalt' und ganz besonders im Blick auf Phil 2, 6 ff erscheint die auf Christus applizierte Imago Dei auch als Demutstitel und Niedrigkeitsaussage. Als solche erstreckt sie sich grundsätzlich auf Christus in allen drei Existenzweisen, wenschon die eigentliche Offenbarungsform der Imago im niedrigkeitlichen Sinn die "Sklavengestalt" ist (Phil 2, 7).
- 3) Christus als Imago Dei ist endlich eine Ursprungs- und Relationsaussage und kennzeichnet implizit die Herkunft des Sohnes vom Vater, sowie die fortgesetzte Liebesbegegnung Christi, des 'Bildes' mit seinem 'Urbilde', dem Vater. Im Sein-vom-Vater-her und im Sein-zum-Vater-hin gründet letzten Endes auch der soteriologische und mystische Liebesbezug Christi zur Kirche, des "Hauptes" zu seinem geheimnisvollen "Leibe" (Eph 1, 22; 5, 23; Kol 1, 18, 24), dessen einzelne Glieder in der Christusbildlichkeit (Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18; Kol 3, 10) dazu berufen sind, die Bildbeziehung des Sohnes zum Vater ihrerseits abzubilden in der Beziehung zum Sohne.
Damit haben wir unmittelbar den Anschluß an den nächstfolgenden Abschnitt gefunden.

2) Der Christ als 'Bild Christi'

a) Der Gestaltcharakter der Christusbildlichkeit

Ein Vergleich von Kol 3, 10 mit Eph 4, 24; Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49 und 2 Kor 3, 18 macht es offenbar, daß die Gottesbildlichkeit des "neuen Menschen", also des in der Taufe Wiedergeborenen in seiner Christusbildlichkeit besteht; ist doch Christus selbst in den Augen Pauli

die Imago Dei schlechthin. Wir können mithin von vornherein sagen: Der Christ als 'Bild Christi' ist auch 'Bild Gottes', bzw., er ist 'Bild Gottes' in dem Maße, wie er 'Bild Christi' heißen und sein kann. Von besagter Christusbildlichkeit des Christen spricht Paulus expressis verbis an drei Stellen: Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18. Wegen der Identität von Christusbildlichkeit und Gottesbildlichkeit des "neuen Menschen" muß Kol 3, 10 ebenfalls in diesem Zusammenhang herangezogen werden.

Wir werden mit unserer Interpretation füglich beginnen dürfen bei dem bereits mehrfach erwähnten, Röm 8, 29 und 2 Kor 3, 18 besonders auffälligen textlichen und sachlichen Beieinander von 'Bild' und 'Gestalt', bzw. 'gleich- und umgestalten'.

Nach Röm 8, 29 sind wir von Gott dazu vorbestimmt, "dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet" zu werden (*συμμορφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*); ganz ähnlich 2 Kor 3, 18 wonach wir in Christi Bild "umgestaltet" werden (*τὴν αὐτῆς εἰκόνα μεταμορφούμεθα*). Wie verhält sich diese "Gleich- bzw. Umgestaltung" zum Bild-sein? Paulus macht hier sichtlich eine stillschweigende Voraussetzung, die den ersten Hörern und Lesern so geläufig gewesen sein muß, daß sie gar nicht eigens ausgesprochen zu werden brauchte, nämlich die Vorstellung vom 'Bild' als eines 'Gestaltbildes'. Das Bild, welchem der Gläubige "gleichgestaltet", bzw. in welches er "umgestaltet werden soll, hat selbst 'Gestalt', oder besser: ist selbst Gestalt. Wenn wir uns dessen erinnern, was in den vorausgegangenen Untersuchungen über den primären Gestaltcharakter der 'Bilder' gesagt wurde, überrascht es uns nicht, wenn Paulus offenbar an der traditionellen Gestalthaftigkeit des 'Bildes' auch in der Röm 8, 29 usw. vorliegenden spezifischen Anwendung des Wortes festhält. Wir sollen also - das ist mit der Bild-Gestalt=Assoziation Röm 8, 29 und 2 Kor 3, 18 gemeint - dieselbe Gestalt bekommen, wie sie Christus hat; und weil diese seine 'Gestalt' die Wirk-, Offenbarungs- und Erscheinungsform seiner Gottesbildlichkeit ist, werden auch wir als Christusgestaltige zugleich Christusbildliche und damit Gottesbildliche im Sinn von Kol 3, 9 f. Aus Phil 2, 6 ff lernten wir die Gottesbildlichkeit Christi in zwei Gestalten kennen: in "Gottesgestalt" und "Sklavengestalt". Es wird sich an Hand der Paulusstellen zeigen, daß die Christusbildlichkeit des Christen in ähnlicher Weise Hoheits- und Niedrigkeitsaussage, Herrlichkeits- und Sklavengestalt bedeutet.

Was den konkreten Inhalt und Sinn des 'Gestalt'-seins anlangt, so dürfen wir auch hier kräftig und in erster Linie das hebräische Bild- bzw. Gestaltdenken in Anschlag bringen. 'Christi Gestalt haben' ist Sache des ganzen Menschen, wie auch sein 'Bildsein' Sache des ganzen Menschen ist. Daher darf weder der geistseelische noch der körperliche Bereich allein und isoliert der Gestaltungsgesetzlichkeit unterstellt werden. Welch bedeutsame Rolle das Somatische in der Imago-Christologie und -Anthropologie gerade wieder bei Paulus (etwa im Gegensatz zu Philons Spekulationen) spielt, wird gleich zu zeigen sein.

b) Die Endgestalt der Christusbildlichkeit

Im 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes beantwortet Paulus V. 35 ff die Frage nach der Beschaffenheit der Auferstehungsleiber. Die Antwort erfolgt in einer einprägsamen Kette gleichgebauter Gegensatzpaare, die den Unterschied zwischen dem jetzigen und dem einstigen Leib

ins Licht rücken: "Gesät wird in Ver änglichkeit, auferweckt in Unvergänglichkeit. Gesät wird in Schändlichkeit, auferweckt in Herrlichkeit. Gesät wird in Schwachheit, auferweckt in Kraft. Gesät wird ein sinnlicher Leib (= $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\ \psi\upsilon\chi\iota\kappa\acute{o}\nu$), auferweckt ein geistiger Leib (= $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\ \pi\upsilon\sigma\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$)...." (1 Kor 15, 42b-44a). Unter Beziehung auf die Parallele Adam-Christus heißt es dann V. 49: "Wie wir getragen des Irdischen Bild (= $\tau\grave{\eta}\nu\ \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\acute{o}\iota\kappa\omicron\upsilon$), so werden wir auch tragen des Himmlischen Bild (= $\tau\grave{\eta}\nu\ \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\pi\omicron\upsilon\rho\alpha\gamma\mu\acute{\iota}\alpha$)⁶⁹. Und zwei Verse weiter: "Ich tue

69) Die textliche Überlieferung von 1 Kor 15, 49 ist zwiespältig. Die meisten Hss (auch die Übers.) fassen V. 49b als Kohortativ auf und bezeugen den Konjunktiv " $\varphi\omicron\sigma\epsilon\sigma\omicron\mu\epsilon\nu$ "; etliche Hss hingegen lesen futurisch " $\varphi\omicron\sigma\epsilon\sigma\omicron\mu\epsilon\nu$ ". Der Text von E. Nestle bietet seit der 17. Aufl. das Futurum. - Die Kommentatoren sind geteilter Meinung und entscheiden sich teils für den Konjunktiv, teils für das Futurum. Den Konjunktiv ziehen vor: A. Robertson/A. Plummer, A Critical und Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians (The Int. Crit. Comm.), Edinburgh, 1929², S. 375: "... the meaning will be that the attaining to the glorified body depends upon our own effort". Ähnlich E.-B. Allo, Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens (Études Bibliques), Paris, 1934, S. 429: "Saint Paul ne s' assimilent progressivement à l' image du Christ jusqu' à l' heureux jour où notre corps lui-même deviendra conforme au ' corps pneumatique de notre Sauveur" Das Futurum wird u. a. von den Folgenden bevorzugt: J. Weiss, Der 1. Kor. Brief (Meyers Komm. 5. Abt., 9. Aufl.) Göttingen, 1910, S. 377: "Ein Kohortativ ist hier völlig ausgeschlossen, wo nur ein log. Futurum erwartet werden kann. Will man trotzdem den Konj. halten, so muß man seine Bedeutung so sehr dem Futurum annähern, daß es schon besser ist, $\varphi\omicron\sigma\epsilon\sigma\omicron\mu\epsilon\nu$ zu ändern". Desgleichen H. Lietzmann, An die Kor I/II (HNT Bd. 9), Tübingen, 1949⁴, S. 86 ff. In der Tat scheint trotz schlechterer Textbezeugung das futurische $\varphi\omicron\sigma\epsilon\sigma\omicron\mu\epsilon\nu$ ' das Sinnvollere zu sein. Der ganze Abschnitt ist eschatologischen Gehalts; daher ist nicht zu erwarten, daß V. 49 eine Ausnahme macht. Den Ausschlag wird aber die textkritisch unbestritten futurische Wendung V. 51 geben: "... wir werden alle verwandelt werden (= $\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\eta\sigma\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$). Das Futurum schließt natürlich nicht aus, daß die Imago-Wirklichkeit auch einen ausgesprochenen Gegenwartssinn hat. Die eschatologische Umgestaltung in den Herrlichkeitsleib als Transparent der Christusbildlichkeit am Ende der Tage ist ganz und gar Gnadentat Gottes, hat aber doch - das christl. Paradox - ihren Anfang genommen in dieser Weltzeit, nämlich bei der Grundlegung des neuen christl. Seins in der Taufe, notwendig begleitet von dem ernsthaften und fortschreitenden Selbstbemühen des Getauften um Christusnachfolge und Verähnlichung mit ihm. Ganz richtig H. D. Wendland, Die Briefe an die Kor. (NTD, Band 7), Göttingen, 1934², S. 89: "Die Verwandlung in dieses Bild ist, ebenso wie die Auferweckung, als zukünftig bezeichnet. Dennoch können die Christen schon jetzt die ' himmlischen Menschen' genannt werden, weil sie, mit Christus verbunden, diesem neuen Sein entgegenleben".

euch jetzt ein Geheimnis kund; Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt (= ἀλλάγησόμεθα werden" (15, 51).

Der Kontext von 1 Kor 15, 49 läßt keinen Zweifel darüber zu, woran zunächst und vornehmlich zu denken ist: Die "εἰκὼν τοῦ ἑπουρανίου" ist die verklärte, pneumatische Leibesgestalt des auferstandenen und erhöhten Christus, die am Jüngsten Tage auch die unsrige sein wird.

Die irdischen Leiber der verstorbenen Gläubigen sowohl als die der Überlebenden (V. 51) werden in die Herrlichkeitsgestalt des Auferstehungsleibes Christi "verwandelt" werden (ἀλλάγησόμεθα, die keinen Leibestod mehr erleiden kann (vgl. 15, 53). Der gleiche Gedanke findet sich in noch deutlicherer Fassung Phil 3, 21: Der Kyrios Jesus Christus "wird den Leib, den wir (jetzt) in unserer Erniedrigung tragen, so umwandeln, daß er gleichgestaltet wird dem Leibe seiner Herrlichkeit". (σῶμασφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ). Eins steht fest: dies ist der Gipfelpunkt von Pauli Imago-Anthropologie ebenso, wie die "Gottesgestalt" Christi (Phil 2, 6) der Gipfelpunkt seiner Imago-Christologie genannt werden muß. Im gläubigen Blick auf den künftigen Äon bekommt die Aussage vom Christenmenschen als Imago Christi voll und uneingeschränkt ihren hoheitlichen Sinn: Der pneumatische, durch und durch christusbildliche und christusgestaltige Mensch, dessen herrlicher und staubenthobener Leib ein Transparent seiner von Christus, dem Urbild herrührenden "doxa" ist, und der als Christi Bild in Endgestalt zugleich Christi Bruder oder Schwester, sowie Sohn oder Tochter des Vaters im vollen Wortsinn bzw. in letztmöglicher Vollkommenheit sein darf - das ist das Hoch- und Endziel der paulinischen Lehre von der Christusbildlichkeit.

So hoch das alles gegriffen ist - die Schranke des Geschaffenseins wird natürlich auch auf der End- und Höchststufe des Imago-Seins nicht durchbrochen. Der Gläubige als Christusbild in Herrlichkeit kann niemals werden, was Christus je schon war: gleichwesentliches Ebenbild Gottes. Der Christ wird selbst im kommenden Äon stets nur ähnliches Bild sein können (vgl. 1 Joh 3, 2) ⁷⁰⁾.

Wenn nach 1 Kor 15, 49 das Imago-sein des Christen in eins zusammenfällt mit der künftigen, von Gott durch gnadenhafte Umgestaltung gewirkten Auferstehungsleiblichkeit, dann ist das sicherlich der kräftigste Beweis gegen jede Spiritualisierung oder Idealisierung der biblischen, und vor allem auch der paulinischen Imago-Theologie. Schon Gen 1, 26 f. mußten wir primär von der körperlichen Gestalt des gottesbildlich geschaffenen Adam verstehen; mehr noch zwingt uns die Paulusstelle, vom Somatischen auszugehen, wenn freilich wir dabei vernünftigerweise und ganz im Sinne des hebräischen Gestaltbegriffs nicht stehenbleiben können. Die paulinische Imago-Eschatologie verrät die starke Abhängigkeit des Apostels vom alttestamentlichen Bildbegriff, den er allerdings unter ganz neuen Voraussetzungen verwendet: Der eschatologische, pneumatische Auferstehungsleib in Gleichgestalt mit Christi Herrlichkeitsleib ist nichts, was für sich genommen etwas wäre, es sei denn Transparent, Wirk- und Erscheinungsform - mit einem Wort: Gestalt des Pneumas selbst, welches als Christuspneuma (vgl. Röm 8, 2. 15; 1 Kor 6, 17; 2 Kor 3, 17. 18; Phil 1, 19) Prinzip und bestimmende Triebkraft der Umgestaltung zu Christi 'Bild' ist. Die Frage nach der Gottes-

70) Aus diesem Grund verzichten wir auf den Terminus Gottebenbildlichkeit und reden lieber von der Gottesbildlichkeit.

bzw. Christusbildlichkeit der "Seele" des Auferstehungsleibes ist völlig unpaulinisch; denn es steht außer Zweifel und ist für den Apostel selbstverständlich, daß die geheimste und innerste Zone der Menschperson, nämlich das "Herz" (vgl. z.B. Röm 2, 15; 8, 27; Apok Joh 2, 23) nicht nur von der Umgestaltung mitbetroffen, sondern geradezu deren Quellpunkt ist. Der ganze Vorgang hat mit dem magischen Automatismus einer hellenistisch-mysterienreligiösen "Metamorphose" absolut nichts zu tun. Auch wenn Paulus 1 Kor 15 nur von dem "himmlischen Leib" spricht, haben wir uns die Umgestaltung doch nicht als einen Verlauf von außen nach innen vorzustellen, sondern umgekehrt: ein gnadenhafter Prozeß, der, gleichwohl von der sittlichen Verantwortung der Person getragen, schon in diesem Äon mit der Taufe begonnen und ein ganzes Christenleben angedauert hat, kommt mit der Wiederkunft Christi zu seinem Ziel; was in niedrigkeitlicher Jetztgestalt des Gläubigen als 'Christusbild' sich hauptsächlich auswirkte in Gesinnung und innerer Umkehr, wird dermalen belohnt werden mit der hoheitlichen Endgestalt, welche die Imago Christi, des Auferstandenen und Erhöhten ist.

Die beiden Stellen Röm 8, 29 und 2 Kor 3, 18 sprechen lediglich von der Tatsache der Gleich- bzw. Umgestaltung in Christi Bild, ohne aus sich heraus einen Schluß zuzulassen über den Zeitpunkt des Geschehens. Da aber 1 Kor 15, 49 (in Verbindung mit Phil 3, 21) die Imago-Wirklichkeit als Eschaton behandelt, muß man zumindest an den beiden fraglichen Stellen den gleichen Sinn mitdenken. Es wird sich jedoch gleich zeigen, daß mit dem eschatologischen Moment die paulinische Lehre vom Christen als Imago Christi noch nicht erschöpft ist.

c) Die Jetztgestalt der Christusbildlichkeit

Wir fanden die Gottesbildlichkeit Jesu Christi unter einem Doppelgesetz, d.h. in "Gottesgestalt" und in "Sklavengestalt". Die letztere zeigte sich uns als spezifische Wirk- und Erscheinungsform der Imago Dei Christus in Kenose im Dienste der Erlösung, aber auch zum endlichen Ziele der Verklärung und Erhöhung (Phil 2, 6-11).

Unter demselben Doppelgesetz steht entsprechend auch die Christusbildlichkeit des Christen. Wir haben mit Bedacht die herrliche Endgestalt derselben unter b) vorweggenommen, ehe hier die Jetztgestalt zur Sprache kommt. Da nämlich die besagte Endgestalt der Imago zugleich ihre Zielgestalt ist, darf alles, was an der Imago Christi-Realität schon jetztig und hiesig da ist, nicht etwa für sich, sondern nur im Blick auf das Ende unter Beachtung der Vorläufigkeit und Zielstrebigkeit betrachtet werden. Des Christen Imago-Sein ist nicht gleichsam eine "stehende Realität, sondern eine "laufende", vorgänglich-geschichtliche, die zur eschatologischen Herrlichkeitsgestalt nur gelangen kann durch die kenotische Demuts- und Niedrigkeitsgestalt hindurch - ganz nach dem Muster Christi.

Damit bekommt das Bild Gottes- bzw. Bild Christi-Sein neben dem endzeitlichen unabdingbar seinen jetztzeitlichen Gegenwartssinn: Wer Christi Bild in Herrlichkeit sein will, muß es auch sein in Niedrigkeit, Demut, Armut und schenkender Liebe. Paulinisch ausgedrückt: In der Kraft von Christi Auferstehung "an seinen Leiden teilzunehmen und seinem Tode gleichgestaltet zu werden" (=συμμορφιζόμενος τῇ θανάτῳ αὐτοῦ)"

(Phil 3, 10), ist die *conditio sine qua non* des Bild-Seins ⁷¹⁾. Die Gestalt- und Bildlehre Pauli gewinnt hier mit einemmal engsten Anschluß an die personale und christozentrische Ethik, wie sie aus dem Munde Jesu selbst bei den Synoptikern und im Johannesevangelium in dem zentralen Leitmotiv der Nachfolge Christi mehrfach bezeugt ist: "Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der ist mein nicht wert. Sein Leben retten heißt: es verlieren! Sein Leben verlieren um meinetwillen heißt: es retten!" (Mt 10, 38 f; vgl. 16, 24 f; Mk 8, 34 f; Lk 9, 23 f; Joh 12, 25; 1 Petr 2, 21). So wie Jesu irdischer Weg "bis zum Tode am Kreuz" (Phil 2, 8) die Konsequenz seines liebenden Heil willens gewesen, so ist auch des Christen irdischer Weg als Nachfolge Christi im Schatten des Kreuzes alles andere als nur Widerfahrnis unter dem Hammer irgendeines blindwütigen Schicksals: Vielmehr ist der "Kreuzweg" des Christen, wenigstens was an ihm liegt, identisch mit "Selbstverleugnung" (Mt 16, 24; Mk 8, 34; Lk 9, 23), d. h. mit gewissentlicher, willentlicher und tätlicher Absage an den alten, adamsbildlichen Menschen (vgl. 1 Kor 15, 49; Röm 6, 6; Eph 4, 22; Kol 3, 9), welcher prometheisch, autonom und autark den Gottes- und Christuswillen suspendiert zugunsten seines eigenen, selbstischen Willens.

Nimmt man die Exemplifizierung dieser Forderung hinzu, wie sie namentlich in der Bergpredigt (Mt Kap. 5-7; Lk 6, 20-49), aber auch in vielen anderen Herrenworten zum Ausdruck kommt, so wird niemand bestreiten wollen, daß das Kreuztragen des Christen als Nachfolge Christi und somit auch der hierin gründende paulinische Gedanke von der Gleichgestaltung des Christen mit Christi Todesgestalt (vgl. Phil 3, 10) nicht nur einen seinsgesetzlichen, sondern auch einen werkgesetzlichen, also einen sittlichen Akzent trägt. Anders ausgedrückt: Imago Christi, hienieden realisierbar nur in "Sklaven- und Todesgestalt", ist Gottes Gnade und des Menschen Werk; ist Gabe und Aufgabe zugleich.

Die Christismystik Pauli fügt der Nachfolge-Ethik der Evangelien inhaltlich nichts Neues zu. Lediglich die Termini wechseln, und das Christenleben wird bestimmt durch eine mystisch-reale, besser: eine sakramentale und ethische Gleichzeitigkeit mit dem Christusleben. Christus Gottes Bild "ἐν μορφῇ δούλου" litt, hing am Kreuz, starb, wurde begraben und auferweckt. Der Christ, als Christi Bild ebenfalls "ἐν μορφῇ δούλου" hat durch ein gnadenhaftes, jedoch nicht weniger ethisch verbindliches "σύν" Anteil an diesem Vorgang; er hat "mit" Christus zu leiden (Röm 8, 17; vgl. 1 Kor 12, 26), er wird "mit" ihm gekreuzigt (Röm 6, 6; Gal 2, 19; vgl. Gal 6, 14), er stirbt "mit" ihm (Röm 6, 5; 2 Tim 2, 11), er wird "mit" ihm begraben (Röm 6, 4; Kol 2, 12) und schließlich "mit" ihm auferweckt (Röm 6, 5; Eph 2, 6; Kol 2, 12; 3, 1). Seinshaft geschieht dies alles in einem bei der Taufe: "Wisset ihr nicht, daß wir alle, die wir in Christus Jesus getauft worden, in seinen Tod versenkt worden sind? Wir sind also deshalb mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben worden, damit, wie Christus von den Toten auferweckt worden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, ebenso auch wir in einem neuen Lebenszustand wandeln. Denn wenn wir mit ihm verwachsen sind durch einen Tod, der dem seinigen ähnlich ist (σύμφοροι ... τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου)

71) Auf diesen wichtigen Aspekt der Imago-Lehre Pauli hat K. Barth in 'Der Römerbrief', Zollikon-Zürich, 1947, S. 317 hingewiesen: "Das 'Bild', dem (die Gläubigen) 'gleichgestaltet' werden, ist der Tod Jesu (Phil 3, 10). Unter diesem Bilde, (Forts. nächste S.)

τοῦ αὐτοῦ), so werden wir auch nicht minder mit ihm verwachsen sein durch eine Auferstehung, die der seinen gleicht" (Röm 6, 3-5). Durch die Taufe, so meint der Apostel, wird der Gläubige ontisch ein für allemal auf Christus hin ausgerichtet; der Sündige und Adamsbildliche wird ontisch, d.h. in der Kraft des neuen Seins, ein Heiliger und Christusbildlicher, doch derart, daß er just in seiner Eigenschaft als 'Bild Christi' in frei vollzogener Gehorsamsentscheidung unter Einsatz aller ihm zur Verfügung stehenden Kräfte je und je das zu werden hat, was er ist. Dies ist die andere, ebenso wichtige Seite des paulinischen 'Mit Christus': "Wir wissen ja: unser alter Mensch ist deshalb mit (Christus) gekreuzigt worden, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir der Sünde nicht länger als Sklaven dienen Sein Tod galt ja der Sünde, ein für allemal; sein Leben aber gilt Gott. Geradeso - bedenkt es wohl! - sollt auch ihr tot sein für die Sünde, aber lebendig für Gott in Christus Jesus" (Röm 6, 6. 10-11). Kein Zweifel: Zum Indikativ der Taufe gehört nach der Lehre des Apostels der Imperativ des aus der Taufwirklichkeit gespeisten christlichen Lebens; zum Imago Christi-Sein paradoxerweise das Imago Christi-Werden ein Leben lang.

Wenn Christi Leben unter einem möglichst umfassenden Gesichtspunkt erfaßt und in Einem bestimmt werden soll, dann wohl unter dem Gesichtspunkt der gehorsamen, selbstlosen, dienwilligen Liebe zu seinem Vater; denn auch seine Erlöserliebe zu den Menschenbrüdern erscheint ja ständig eingetaucht in die Sphäre der gehorsamen Liebe gegenüber dem Vater. Mithin dürfte selbiger Aspekt, der ja auch Phil 2, 6-11 beherrscht, ebenfalls bestens geeignet sein zu einer allgemeinsten und umfassenden Kennzeichnung des Inhaltes der Christus-Imago des Gläubigen in ihrer niedrigkeitlichen Jetztgestalt: Als 'Bild Christi' sind wir (wennschon nicht wesensgleiches, so doch geschaffenes) Transparent Christi, die neugeschaffenen Söhne und Töchter des Vaters, die das, was sie kraft der Taufe mit Leib und Seele sind, in gehorsamer, selbstloser und dienwilliger Liebe - kurz: in "Sklavengestalt" nach dem Muster Christi stets und immer zu werden trachten nach Maßgabe der Gnade und aller verfügbaren Kräfte.

Die Jetztgestalt der Imago Christi steht daher - wir merken uns das für später - durchgängig im Zeichen einer charakteristischen Dialektik von Sein und Werden: Was wir sind, sollen wir werden. Darüber hinaus muß auch das Verhältnis von Endgestalt und Jetztgestalt als ein dialektisches angesprochen werden: Was wir dereinst am Ende sein werden, sind wir verborgenermaßen schon jetzt; die Niedrigkeitsgestalt ist ein stets "Vorweg" der Herrlichkeitsgestalt. Die Grammatik mit ihren Tempora reicht nicht hin, um einerseits den Zu-

unter diesem Inkognito, unter dem Transparent dieses das Leben Jesu charakterisierenden und beherrschenden Vorgangs ist ja der Sohn Gottes in die Welt gekommen (Röm 5, 6; 6, 5; 8, 3). Und dazu sind die bestimmt, die Gott lieben: Zeugen zu sein des Todesweges Jesu und also Zeugen seiner Auferstehung". Ganz ähnlich auch A. Nygren, der Römerbrief, Göttingen, 1951, S. 247 f. - Diese Auslegung wird Röm 8, 29 freilich nur zur Hälfte gerecht; die Endgestalt in Herrlichkeit ist doch mitgemeint!

kunftssinn der Imago-Gegenwärt, und andererseits den Gegenwartssinn der Imago-Zukunft auszudrücken.

d) Christusbildlichkeit als geistgewirkte Liebesbindung an Christus und die "vielen Brüder"

Zum Wesen des Bildes gehört das Verwiesen-sein an ein Anderes; 'Bild' ist recht eigentlich darin 'Bild', daß es 'Bild von etwas' ist. Im personalen Verstand des Neuen Testaments heißt dies: Christus ist 'Bild' des Vaters, der Christ ist 'Bild' Christi. Auch der Gläubige ist unter keinen Umständen für sich allein und in sich 'Bild' - er ist es immer insofern, als er bezogen ist auf Christus hin, gleichsam "Christi Gefangener". (Eph 3, 1; 4, 1; Phm 1. 9) auf Lebenszeit, aber nicht mit Ketten an ihn gebunden, sondern existentiell im Imago Christi-Sein. Es gilt, diesen Wesenszug der Christusbildlichkeit gebührend zu beleuchten.

Nach Kol 3, 10 ist das Sinnziel der in Christus gesetzten Erneuerung zu Gottes Bild "Erkenntnis" (ἐἶς ἐπίγνωσις).

Der responsorische Charakter der Christusbildlichkeit steht allein schon durch diese Bestimmung außer Zweifel; denn die Erkenntnis, welche hier genannt wird, ist eben nicht in erster Linie "die Vertiefung des christlichen Wissens als Grundlage für das sittliche Leben", wie M. Meinertz schreibt ⁷²⁾; sie ist überhaupt nicht eine dingliche Erkenntnis im Sinne eines Wissens "von und um etwas", sondern eine personale ohne jede rationalistische Einschnürung. Für den alttestamentlich Denkenden war das "Erkennen" (*jāda'*) bei weitem nicht nur, und vollends schon gar nicht in erster Linie ein Verstandesakt, sondern vielmehr eine spezifische Weise der Begegnung von Mensch zu Mensch und von Mensch zu Gott ⁷³⁾. Besonders der prophetische Gebrauch von '*jāda'*' weist in die Richtung: "liebendes Innwerden, Vernehmen". Unter den neutestamentlichen Schriftstellern ist es in besonderem Maß Johannes, der die altbiblische Synonymik von "Erkennen" und "Lieben" zur Geltung bringt (vgl. 1 Joh 2, 3. 4; 3, 6; 4, 7. 8). Indes, auch Paulus weiß um den unlöslichen Zusammenhang zwischen Erkennen und Lieben (vgl. 1 Kor 8, 2; Gal 4, 9). Die einzig wahre christliche Gnosis ist die christliche Liebe.

Die vorgenommene Emendation zeigt, worum es Kol 3, 10 geht: Die Frucht der in Christus zurückgewonnenen, neuen Gottesbildlichkeit ist die neue personale und aktuelle Gottesbeziehung zum Christus Imago Dei, und durch ihn zum Vater, welche sich als Christus- bzw. Gottes erkenntnis und damit als Christus- bzw. Gottes liebe darstellt. Selbstverständlich steht auch dieses Moment der Imago-Wirklichkeit unter der doppelten Dialektik, von der wir oben sprachen (vgl. S. 54). Die Liebesbindung zwischen Christus und seinem Bilde, dem Chri-

72) in: Der Kolosserbrief (Die Hl. Schrift des NT, hrsg. von F. Tillmann, Bd. 7), Bonn 1931⁴, S. 40.

73) Vgl. die Belege bei Gesenius-Buhl, a. a. O., S. 287. Besonders aufschlußreich ist die Verwendung von '*jāda'*' als terminus technicus des geschlechtlichen 'Erkennens' von Mann und Frau (Gen 4, 1. 17. 25; 24, 16; 38, 26; 1 Sam 1, 19; 1 Kön 1, 4; vom Weibe: Gen 19, 8; Ri 11, 39).

sten, ist Aufgabe und Lebensaufgabe in Einem.

Einen weiteren Einblick in die Responsibilität des christlichen Imago-Seins gewährt uns die Stelle 2 Kor 3,18. Dieser Vers ist Fazit der vorhergehenden Vv. 7-17: Die Gottesoffenbarung des Alten Bundes war den verstockten Kindern Israels eine "verschleierte", so wie der Gottesglanz auf dem Antlitz des Moses vor ihren Augen mit einem Schleier zugedeckt werden mußte (ex 34,29-35). Aber nicht nur der Gottesglanz blieb den Israeliten verschleiert - auch auf ihrem eigenen Herzen liegt gleichsam eine Decke, so daß sie nicht imstande sind, die Gottesbotschaft recht zu vernehmen und zu erkennen, daß mit Christus der Alte Bund zu Ende ist (V.14 f). Ganz anders die Christen: "Wir alle, die wir mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel schauen, wir werden in dasselbe Bild verwandelt, so daß seine Herrlichkeit die unsre wird, eben weil der Herr, das heißt der Geist, hier wirksam ist" (V.18). Die im wesentlichen nach Albrecht (a.a.O.) gebotene Übersetzung ist zu rechtfertigen: "κατοπτρίζομενοι", part.med. von κατοπτρίζω kann grundsätzlich zweierlei heißen: 1. "Die Herrlichkeit des Herrn widerspiegelnd" ⁷⁴⁾, 2. "die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel schauend" ⁷⁵⁾. Wird die erste Bedeutung angenommen, dann muß "ἀνακεκαλυμμένῳ προσάπω--- κατοπτρίζομενοι" als Antithese zu Vers 13 verstanden werden: Im Gegensatz zu Moses spiegeln wir Christen die Gottes- bzw. Christusherrlichkeit unverhüllten Antlitzes wieder. Entscheidet man sich jedoch für die zweite, dann bekommt V.18a ebenfalls einen anderen Sinn, und steht nicht zu V.13, sondern zu V.15 in Antithese: Im Gegensatz zu den Israeliten, auf deren Herzen eine Decke liegt, sehen wir Christen unverhüllten Angesichts die Herrlichkeit des Herrn. Das Bild von der "Decke" bzw. dem "Schleier" wird ja von Paulus in dem ganzen Abschnitt 2 Kor 3,7-17 das einmal auf Moses als Repräsentant des Alten Bundes, das andreremal auf die verblendeten Israeliten angewendet. Klingt in V.18a das Erstere nach, dann hat "κατοπτρίζομενοι" die Bedeutung 'widerspiegeln', wenn aber das Letztere, dann ist die Bedeutung '(wie in einem Spiegel) schauen' zutreffend. Nun ist beides sowohl grammatisch wie syntaktisch möglich; Text und Kontext lassen beide Bedeutungen zu. Den Ausschlag zugunsten der Bedeutung 'schauen' dürfte aber eine Philon-Allegorese zu Ex 34,29-35 geben, die von H. Windisch und H. Litzmann ⁷⁶⁾ zur Erklärung herangezogen wird. Phil.leg.all.III, 101 (I, S.129; III, S. 119) lesen wir: Von solcher Art ist Moses, der spricht: 'Offenbare dich mir, daß ich dich (scil. Gott) erkennend

- 74) Hierfür entscheiden sich: Ph. Bachmann, (Zahn's Komm. Band 8), Leipzig 1909^{1.2)}, S. 176; P. Ketter (Herders Bibel-Komm., Band 14), Freiburg, 1937, S. 381; E.-B. Allo, Seconde Epitre aux Cor. (Et. Bibl.), Paris, 1937, S. 97.
- 75) So H. Windisch, Der 2. Kor.Br. (Meyers Komm., 6.Abt.) 1924⁹⁾, S. 128; H.-D. Wendland, Die Briefe an die Kor. (Das NTD, Band 7), Göttingen 1934²⁾; H. Litzmann, a.a.O., Seite 113, G. Kittel, ThWNT, II, S. 395.

sehe' (Ex 33, 13), das heißt; offenbare dich mir nicht durch den Himmel, Erde, Wasser, Luft und überhaupt etwas Erschaffenes; ich möchte auch nicht dein Bild in irgend etwas anderem widergespiegelt sehen ($\mu\eta\delta\epsilon\ \kappa\alpha\tau\omicron\pi\tau\iota\varsigma\ \iota\sigma\alpha\acute{\iota}\mu\eta\nu\ \epsilon\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\ \tau\iota\nu\ \tau\eta\nu\ \sigma\eta\nu\ \iota\delta\epsilon\alpha\chi\ \epsilon\iota$), sondern es in dir, der Gottheit, erblicken; denn die Erscheinungen in den gewordenen Dingen lösen sich auf, die in dem Ungewordenen aber bleiben dauernd fest und ewig". Da nun an dieser Stelle offensichtlich ein ganz ähnlicher Vorgang mit ähnlichen Worten beschrieben ist, dürfen wir die Bedeutung "(wie in einem Spiegel) schauen" auch 2 Kor 3, 18 vorziehen, zumal das Motiv 'Verwandlung durch Schauen' auch sonst in der Religionsgeschichte vorkommt ⁷⁷⁾. Der Sinn von 2 Kor 3, 18 wäre also: Wir Christen schauen (im Gegensatz zu den verblendeten Juden, die eine "Decke über dem Herzen" haben) unverhüllten Antlitzes die Herrlichkeit Christi des Herrn und zwar so wie in einem guten Spiegel, der ein völlig unverzerrtes Bild wiedergibt. Durch dieses Schauen werden wir gleichzeitig umgestaltet ($\mu\epsilon\tau\alpha\mu\omicron\sigma\phi\omicron\upsilon\mu\epsilon\theta\alpha$) in das geschaute Bild, welches identisch ist mit Christus selbst und mit seiner 'doxa'. Auf diesem Wege wird Christi 'doxa' (-gestalt) unsere eigene 'doxa' (-gestalt) ⁷⁸⁾. Dieses Schauen, dem umgestaltende Kraft innewohnt, ist wohl in erster Linie, aber nicht ausschließlich das endzeitliche Schauen "von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13, 12), welches nach Johannes geradezu unsere Gottähnlichkeit bewirkt (1 Joh 3, 2); es ist in zweiter Linie auch gemeint das jetztzeitliche Schauen, welches mit Erkenntnis und Liebe zusammenfällt, jene erkennende und liebende Hinwendung des 'Bildes' zu seinem Ur- und Vorbilde Christus mit den Augen des Herzens, welche die Juden nicht gebrauchen wollten (vgl. 2 Kor 3, 15). Erkennen - Lieben - Schauen; so fächert sich nach der Lehre des Neuen Testaments begrifflich auseinander, was in Wirklichkeit die eine und einzige sakramentale und personal-ethische Bildrelation ist.

Daß das Bild sein Urbild "erkennt", "liebt", "ansieht", gehört somit notwendig zum aktuellen Charakter der Christus- bzw. Gottesbildlichkeit.

Wir erkannten, daß neben Christi Liebesbeziehung zum Vater als seinem Urbild die andere steht, die ihn an die Kirche, an die Gläubigen bindet. Ganz entsprechend schließt auch die Christusbildlichkeit des Christen nicht bloß den Liebesbezug zu Christus und zum Vater in sich, sondern notwendig auch den Liebesbezug zu den "vielen Brüdern", von denen Christus ja der Erstgeborene ist (vgl. Röm 8, 21).

78) " $\alpha\pi\omicron\ \delta\omicron\xi\eta\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \delta\omicron\xi\alpha\nu$ ": Manche Kommentatoren (Heinrici, Bachmann, Windisch, Plummer, Allo, Lietzmann) sehen mit dieser Wendung einen graduellen, stufenweise fortschreitenden Prozeß der Verwandlung ausgesprochen, bei welchem der Christ mählich bis zur gänzlichen Aneignung der 'doxa' Christi gelangt. Auch unsere Übersetzung liest diesen Sinn einschlußweise mit, indes ist zweifelhaft, ob Paulus daran in erster Linie gedacht hat. Genauso gut möglich ist der Sinn, den unsere Übersetzung zum Ausdruck bringt: "A Gloria Domini ad Gloriam in nobis" (Bengel). Für diese Bedeutung spricht übrigens " $\alpha\pi\omicron$ ", womit im NT häufig der Ausgangspunkt von irgend etwas bezeichnet wird (Vgl. W. Bauer, WNT, 135 f) Der Ausgangspunkt der uns zugedachten 'doxa' ist Christus als Träger des Pneumas - und nicht etwa ein gewisses Minimum schon angeeigneter 'doxa', von dem aus wir fortschreiten bis zur Erlangung des Maximums.

Unser Bild-Sein ist dialogisch, responsorisch in zwei Richtungen, nämlich in Richtung auf Christus (Gott) und in Richtung auf die Menschen- und Christenbrüder bzw. -schwestern. Wir sehen, wie von der Imago-Lehre des Neuen Testaments her ganz zwanglos, ja konsequenterweise das "neue Gebot" christlicher Liebe zum Mitmenschen ins Blickfeld gerät. K. L. Schmidt ⁷⁹⁾ weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß auffälligerweise gerade im direkten Anschluß an die Imago-Stelle Kol 3, 10 die Rede sei von der in Christus gültigen Aufhebung der völkischen sozialen, standesmäßigen und geschlechtlichen Unterschiede: "In dieser neuen Schöpfung gibt es keinen Unterschied mehr zwischen Griechen und Juden, Beschnittenen und Unbeschnittenen, Barbaren und Skythen, Sklaven und Freien. Sondern Christus gilt alles, und er wohnt in allen" (Kol 3, 11, vgl. Gal 3, 28). Nicht, als ob mit der Neuen Schöpfung und mit der neuen Gottesbildlichkeit in Christus geschlechtliche, völkische oder soziale Unterschiede schlechtweg neutralisiert wären; Natur, Geschichte und Sozialstruktur rücken lediglich in ein neues Licht und verlieren im Zeichen der Imago-Wirklichkeit jeden Absolutheitsanspruch, denn: "... ihr seid alle eins in Christus Jesus". (Gal 3, 28). Allen gemeinsam ist ja über alles Trennende hinweg die Christusbildlichkeit, die enger verbindet als irgendein Unterschied geschlechtlicher, völkischer oder sozialer Art je zu trennen vermag. Wer Christi Bild ist, der ist dieses zwar voll und ganz individuell, jedoch niemals individualistisch; denn er ist Mit-Bild und daher gründlich bezogen nicht nur auf das Urbild, sondern genau so auf alle, die wie er Abbild Christi sind.

Die Doppelrelation, welche dem christlichen Bild-Sein eignet, sowie die sittliche Verwirklichung der ontisch bereits mit der Taufe gesetzten Christusbildlichkeit überhaupt ist nach 2 Kor 3, 18 möglich, weil Christus der Besitzer des (Heiligen) Geistes ist: "... καὶ ἅπας ἀπὸ κυρίου πνεύματος ". Der Ausgangspunkt unserer Christusbildlichkeit und die innerste Triebkraft unserer 'Umgestaltung' in deren Jetzt- und Endgestalt ist Christus, aber nicht Christus schlechthin, sondern insofern er der Geist ist (vgl. 2 Kor 3, 17), insofern er der Besitzer des Geistes ist, und dieser in ihm wirkt (vgl. 2 Kor 3, 18).

Die 'Umgestaltung' in Christi Bild geschieht somit als eine geistgewirkte, vom Pneuma Christi getriebene: "Wer Christi Geist nicht hat, der ist auch nicht sein Eigentum", heißt es Röm 8, 9. Die jetztzeitliche sowohl wie die endzeitliche Imago-Gestalt mitsamt dem sittlichen Anteil an der 'Umgestaltung' - kurz: Die gesamte Imago-Wirklichkeit des Christen steht, weil im Kraftfeld des Kyrios, auch im Kraftfeld des Heiligen Geistes und eben darum auch im Zeichen der Sohnschaft (vgl. Römer 8, 14. 15. 16). Was wir schon wissen, bestätigt sich in diesem Zusammenhang aufs neue: Bild-Sein und Kind-Sein, schon in altorientalischer Vorstellung engstens verknüpft, sind auch im Neuen Testament Begriffe, die aufeinander verweisen. Die geistgewirkte Liebesrelation zum Sohne, die nach Pauli Lehre in der Christusbildlichkeit inbegriffen ist, erscheint in der Wirkung desselben Geistes eo ipso auch als die neue Liebesrelation zum Vater, die es möglich macht zu rufen: "Abba, Vater!" (Röm 8, 15).

Nicht anders ist es mit der Liebesrelation, die uns als 'Christi Bild' zu 'Mit-Bildern' aller Gläubigen bestimmt. Auch dieser Liebesbezug ist Geistgewirk: "Wie der Leib nur einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber trotz ihrer Vielheit einen Leib

79) Homo imago Dei, a. a. O. S. 193.

bilden, ebenso ist es auch mit Christus. Denn auch durch einen Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft, wir seien Juden oder Heiden, Sklaven oder Freie. Und wir sind alle mit einem Geiste getränkt worden" (1 Kor 12, 12.13; vgl. Eph 4, 4; Kol 1, 8). Ist es erlaubt und im Sinne Pauli, die "Früchte des Geistes" (Gal 5, 22; vgl. 2 Kor 6, 6; Eph 5, 9; 1 Tim 4, 12; 6, 11; 2 Tim 2, 22) auch als Früchte des Imago-Seins zu betrachten? Unser Bild-Sein hienieden ist, wie schon gesagt, nicht der verblüffende Effekt eines magischen Verwandlungs-Automatismus, sondern - was uns anlangt - gewissentlich und sittlich verantwortetes, tätiges Streben nach Verähnlichung und Gleichgestaltung mit Christus. Dieser sittliche Aspekt der Christusbildlichkeit fordert selbstverständlich eine christozentrische Tugendlehre und Tugendübung, welche Paulus ja auch ausreichend bietet bzw. empfiehlt. Da dies zwar nicht ausdrücklich im Namen der Christusbildlichkeit, jedoch Gal 5, 22 ausdrücklich im Namen des Pneumas geschieht, welches seinerseits 2 Kor 3, 18 die Umgestaltung in Christi Bild wesentlich mitbestimmt, so zögern wir nicht, die "Früchte des Geistes" auch als Früchte der neuen Gottesbildlichkeit in Christus zu betrachten: "Die Frucht des Geistes aber ist: Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Enthaltbarkeit ... Wenn uns der Geist belebt, so laßt uns auch (in fester Ordnung) dem Geiste folgen!" (Gal 5, 22. 23a. 25)

Die Ergebnisse dieses Abschnitts sind wichtig genug, um abschließend eine knappe, thetische Zusammenfassung zu erfahren:

- 1) Die Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49 und 2 Kor 3, 18 ausgesprochene Christusbildlichkeit des Christen ist identisch mit der neuen Kol 3, 9 f erwähnten Gottesbildlichkeit, die den Gläubigen in Christus als der vollkommenen Imago Dei geschenkt wird.
- 2) Die Christusbildlichkeit ist Gabe und Aufgabe zugleich.
Sie ist Gabe: Mit dem neuen, durch die Taufe ein für allemal gewirkten Sein, welches absolutes Gnadengeschenk ist, erhält der Christ auch die neue Gottesbildlichkeit (vgl. Kol 3, 9 f) und zwar so, daß beide nicht voneinander zu trennen sind. Die Gottes- bzw. Christusimago als Gabe ist eine den ganzen Menschen (mit Leib und Seele) durchdringende und bestimmende Totalwirklichkeit, eine mit dem neuen Sein sachlich identische Qualität, die in sich eine notwendige, weil bildgesetzliche ontische Bezogenheit (Relation) einschließt zu Christus (dem Urbild) und durch ihn zum Vater im Heiligen Geiste, sowie zu den Christen (den Mit-Bildern).
Die Imago ist auch Aufgabe: Ist Christus im ontischen Sinn unser Urbild, so ist er im ethischen unser Vorbild. Vermöge unseres Bild Christi-Seins sind wir fähig und berufen zur freien Bejahung und zu willentlich-tätlichem Vollzug dessen, was wir sind. So verstanden, gilt das Paradox: Bild-Sein heißt Bild-Werden.
- 3) Christusbildlichkeit ist Christusgestaltigkeit, d.h., der Christ als Bild Christi ist Gestalt-Bild, das Bild-Sein offenbart sich, erscheint und wird wirksam in den 'Gestalten', die auch Christi eigenes Bild-Sein ausmachen, nämlich in Hoheits- und Niedrigkeitsgestalt (vgl. Phil 2, 6-11).
- 4) Die Hoheitsgestalt der Christusbildlichkeit ist Telos unseres Imago-Seins und daher (eschatologische) Endgestalt, als die wir einstens dem auferstandenen, verkärten und erhöhten

Christus geistseelisch-leiblich so ähnlich sein werden, wie das überhaupt angesichts des geschöpflichen Abstandes und der unantastbaren (eben auch durch das Bildsein garantierten) personalen Individuation möglich ist.

- 5) Die Niedrigkeitsgestalt der Christusbildlichkeit ist nach dem absolut verbindlichen Muster Christi selbst *conditio sine qua non* der Hoheitsgestalt. Weil das Erdenleben des Christus-bildlichen eine Gleichgestaltung mit Christi Tod bedeutet (Phil 3,10), haben wir in dieser Todes- bzw. Niedrigkeits- und Demutsgestalt auch unsere eigene christusbildliche Jetztgestalt zu erblicken.
- 6) Zur inhaltlichen Bestimmung der Aussage *Homo Imago Christi* gehört zweierlei:
 - a) der Christ als Bild Christi in Niedrigkeit und in Hoheit ist ähnliches, nicht wesensgleiches *Transparent Christi* in personhafter, aber ganzheitlicher Weise.
 - b) Als *Transparent Christi* ist der Christusbildliche in beiden Gestalten stets seinshaft verwiesen an Christus, das Urbild und den "erstgeborenen Bruder" (Röm 8,29), und deshalb selbstverständlich auch an den Vater, sowie an die vielen, die ebenfalls Christi Bilder und Söhne oder Töchter des gleichen Vaters sind.Die seinshafte Verweisung an den Vater, an Christus und die "vielen Brüder" ist religiös und sittlich zu realisieren durch Erkennen, Lieben und Schauen (Kol 3,10; 2 Kor 3,18); selbstverständlich gewinnt auch diese aktuelle Seite der Christusbildlichkeit ihre ganze Fülle erst als Eschaton.
- 7) Die Kraft, welche tiefinnerst die Umgestaltung in Christi Bild antreibt, ist - unbeschadet unserer persönlich-sittlichen Eigenbemühung - der Heilige Geist als der Geist Christi (2 Kor 3,17.18; vgl. Röm 8,9). Der vertikale Bezug 'Bild-Urbild' sowohl als der horizontale 'Bild-Mitbild' sind pneumatisch bestimmt.
- 8) Die Imago-Wirklichkeit des Christen ist in einem gedoppelten Sinn dialektisch zu nennen:
 - a) Als geschichtliche, besser: heilsgeschichtliche Größe in der Spannung zwischen 'Einst' und 'Jetzt'; hoheitliche Endgestalt und niedrigkeitliche Jetztgestalt machen die eine Imago aus, wobei nicht zu vergessen ist, daß die Niedrigkeitsgestalt eine, obzwar meist verborgene Vorwegnahme der Hoheitsgestalt darstellt.
 - b) Als ontisch-ethische Größe in der Spannung zwischen 'Sein' und 'Werden'; die Jetztgestalt der Christusbildlichkeit ist uns zwar mit der Taufe gegeben, aber jederzeit in diesem Äon auch aufgegeben.

3) Das strukturelle und das aktuelle Moment der Christus- und Gottesbildlichkeit

Die neutestamentliche Lehre von der Imago Christi scil. Dei, wie wir sie im Vorigen zu zeigen versuchten, bietet fraglos ein entscheidendes Mehr gegenüber der alttestamentlichen: Die Herrlichkeits-Imago in Gleichgestaltung mit Christus, der neue pneumatische Liebesbezug des 'Bildes' zum 'Urbild' einerseits und zu den 'Mit-Bildern' andererseits, sowie die gleichfalls im Bild-Sein mitbegriffene Kindschaft im Bezug zum Vater - alles das führt über Gen 1,26 f weit hinaus.

Nichtsdestoweniger müssen wir den Inhalt von Gen 1, 26 f, unter dem Titel der neutestamentlichen Imago mitsetzen und gewissermaßen als Grundlage betrachten für das, was im Lichte der Christustatsache neu hinzugekommen ist. Was Gen 1, 26 f gesagt ist, verliert aber seine Gültigkeit im Neuen Bunde nicht - im Gegenteil: es wird in einem ganz neuen Sinn wieder gültig (vgl. Kol 3, 9 f).

Gen 1, 26 f bezeichnet den Menschen ganzheitlich und unteilbar als gestalthaftes 'Transparent' Gottes, und zwar derart, daß mit dieser Transparenz der Gesamtbestand der menschlichen Bezüge, Eigenschaften und Fähigkeiten unverlierbar gegeben erscheint. Etwas ungenau und vereinfacht könnte man auch sagen: Die alttestamentliche Imago-Prädikation trifft den Menschen in seiner spezifisch menschlichen Geschöpflichkeit. Dieser Inhalt erfährt durch Paulus eine neue Deutung. Die neue, vollkommene Image Dei ist Christus, und der Christ hat daran Anteil qua Imago Christi. Damit ist Imago Dei ein Terminus der Erlösungsordnung geworden und kann in diesem Verstande selbstredend auf den gefallenen Adam und auf den ungerechtfertigten Menschen überhaupt keine Anwendung mehr finden. Was Gen 1, 26 f auf den Menschen als Geschöpf schlechthin gemünzt ist, meint Paulus vom Menschen als dem "neuen Geschöpf" (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15), ohne Rücksicht und ohne reflektorische Abhebung darauf, daß dieser Umsetzung zufolge die Selbstausslegung des Alten Testaments irrelevant werden muß, d.h. ohne Rücksicht auf das dem alttestamentlichen Imago-Begriff selbst einhaftende Moment der Unverlierbarkeit.

Als sicher darf jedoch die Feststellung gelten, daß der alttestamentliche Imago-Begriff im paulinischen weitgehend wieder greifbar ist, ja, daß sogar die paulinische Vorstellung vom Bild-Sein größtenteils genährt wird von der alttestamentlichen.

In diesem Zusammenhang ist noch eine Kontroverse zu berücksichtigen, die sich eigentlich auf Gen 1, 26 f bezieht, jedoch auch für das richtige Verständnis der neutestamentlichen Imago-Lehre von großer Bedeutung ist:

Die in der Gefolgschaft des hl. Irenäus stehende Auslegungstradition, die katholische Exegese und Systematik, aber auch die orthodox-protestantische Auslegung, insofern sie vom "Imago-Rest" (Luther u. a.) oder von der "formalen Imago" (Brunner) spricht, ist sich bei aller sonstigen Verschiedenheit doch darin einig, daß das Theologumenon von der Gottesbildlichkeit irgend etwas Strukturelles, morphologisch-organisationsmäßig im und am Menschen als Imago Dei selbst zu Fassendes wenn nicht ausschließlich, so doch einschließlichsch bedeute. Dieser unter Abschlag aller übrigen Unterschiede gemeinsamen Front stellt sich nun die sog. dialektische Theologie unter Führung von K. Barth gegenüber, die radikal alles Strukturelle an der Imago ablehnt mit der These, die Gottesbildlichkeit des Menschen sei lediglich und ausschließlich in seiner aktuellen, dialogischen, responsorischen Gottes- und Mitmenschenbeziehung zu sehen. Nach K. Barth ist die Gottesbildlichkeit Alten wie Neuen Testaments keine Qualität des Menschen. Es hat also keinen Sinn, zu fragen, in welchen besonderen Eigenschaften oder Verhaltensweisen des Menschen sie bestehen möchte. Sie besteht nicht in irgend etwas, was der Mensch ist oder tut. Sie besteht indem der Mensch selber und als solcher als Gottes Geschöpf besteht. Er wäre nicht der Mensch, wenn er nicht Gottes Ebenbild wäre. Er ist Gottes Ebenbild, indem er Mensch ist. Denn das war Gottes Sinn und Absicht bei

seiner Erschaffung: er wollte die Existenz eines solchen Wesens, das ihm in seiner ganzen Nicht-Göttlichkeit und also Andersartigkeit ein wirklicher Partner, das ihm gegenüber verhandlungs- und bündnisfähig, dem also seine eigene, die göttliche Lebensform, nicht fremd, das vielmehr in geschöpflicher Wiederholung, als Abbild und Nachbild, seinerseits ein Träger seiner, der göttlichen Lebensform, sein möchte. Gottes Lebensform, die sich in dem von ihm geschaffenen Menschen wiederholt, besteht aber in dem, worauf das "Lasset uns!" in unüberhörbarer Weise hinzielt. In Gottes eigenem Wesen und Bereich findet ein Gegenüber statt: ein reales, aber einmütiges Sichbegegnen und Sichfinden, ein freies Zusammensein und Zusammenwirken, ein offenes Gegeneinander und Füreinander. Eben dieser göttlichen Lebensform Wiederholung, ihr Abbild und Nachbild ist der Mensch. " 80)

So weit K. Barth; die geniale Einfachheit eines solchen rein aktualistisch-dialogischen Imago-Verständnisses wirkt bestechend, hält aber einer unvoreingenommenen Prüfung nicht stand.

Imago-Sein soll nach K. Barth ausschließlich bestehen im partnerhaften Gegenübersein des Menschen zu Gott und des Menschen zum Menschen, als "Existenz im Gegenüber von Ich und Du" 81). Diese dialogische Existenz des Menschen bezeichnet Barth dann folgerecht als Abspiegelung, als Wiederholung der - so müssen wir logischerweise hinzufügen - innertrinitarischen göttlichen "Lebensform". Barth kann freilich nicht umhin, den Menschen in seiner Gottesbildlichkeit einen "Träger" dieser göttlichen Lebensform zu nennen. Wenn überhaupt das dialogische, aktuelle und responsorische Moment der Imago einen Sinn haben soll, dann doch wohl nur unter der unerläßlichen Voraussetzung, daß Gott den Menschen zu dieser aktuellen Partnerschaft fähig gemacht hat. Diese "Fähigkeit" zur Imago - darin hat Barth sicher recht - bedeutet nichts, aber auch gar nichts für und in sich selbst. Aber sie gehört genauso gut zur Imago wie die Gottesbeziehung, ja, sie ist im Grunde nur der andere, aber notwendig hinzugehörige Aspekt derselben Sache. Wer von "dialogischer Existenz" spricht, kann das sinnvoll nur dann, wenn er eine auf Dialog angelegte, responsibel strukturierte Essenz mitdenkt, d.h. in unserem Fall einen Menschen, der Gott hören kann und zu ihm sprechen, weil er Imago Dei ist. Mehr noch als diese rein formalen Bedenken spricht der Bedeutungsgehalt der alt- und neutestamentlichen Imago-Stellen gegen Barths These. Wir erinnern hier nur an den Gestaltcharakter der Imago. "Bild" im Sinne

80) K. Barth, Kirchl. Dogmatik, III, 1, Zollikon-Zürich, 1947, S. 206 f. - Klarer noch als bei Barth selbst wird das Anliegen der dialektischen Theologie in der Imago-Frage ausgesprochen von D. Bonhoeffer, Schöpfung und Fall, München, 1955, S. 43 f: "Das 'Bild, das Gott ähnlich sei', ist ... keine analogia entis, bei der der Mensch in seinem An- und für-sich-sein, in seinem Sein, dem Sein Gottes ähnlich wäre ... Die Ähnlichkeit, die analogia des Menschen zu Gott ist nicht analogia entis, sondern analogia relationis. Das besagt aber: 1. Auch die relatio ist nicht eine dem Menschen eigene Fähigkeit, Möglichkeit, eine Struktur seines Seins, sondern sie ist geschenkte, gesetzte Beziehung, justitia passiva! Und in dieser gesetzten Beziehung ist die Freiheit gesetzt. Daraus folgt 2. daß diese analogia nicht so verstanden werden darf, als habe der Mensch diese Ähnlichkeit nun irgendwie in seinem (Forts.nächste S.)

des Alten wie des Neuen Testaments ist nicht denkbar ohne "Gestalt" und damit nicht denkbar ohne (körperlich vorgestellte) Offenbarungs-, Erscheinungs- und Wirkform; das Bild ist Gestalt-Bild. Und in dieser Gestalthaftigkeit des 'Bildes' liegt doch gerade ein strukturell-morphologisches Moment eingeschlossen; man denke nur etwa an die Endgestalt der Christusbildlichkeit, über deren pneumatisch-somatischen Charakter Paulus keinen Zweifel übrig läßt (vgl. 1 Kor 15, 49).

Die Barthsche These von der puren Aktualität der Imago bedeutet sowohl im Hinblick auf das Alte wie auf das Neue Testament eine aus den Texten selbst nicht zu rechtfertigende Vereinseitigung. Die Frage: "Strukturell oder aktual?" ist falsch gestellt, weil in Wirklichkeit gar keine Alternative vorliegt⁸²⁾. Ein Moment darf wegen des andern nicht verkürzt oder gar unterschlagen werden. Die neutestamentliche so gut wie die alttestamentliche Gottesbildlichkeit ist Struktur und Akt in Einem.

Daß in der herkömmlichen Auslegung das Aktmoment häufig übersehen wurde, ist zwar eine Tatsache, aber noch lange kein Grund, mit Barth das bislang Überbetonte gänzlich abzustreichen, damit das Zukurzgekommene in seine Rechte treten kann.

Im übrigen finden sich auch in der traditionellen Auslegung gewichtige Stimmen, die neben dem Strukturcharakter der Gottes- bzw. Christusbildlichkeit auch den Verweisungscharakter namhaft machen:

Schon Augustinus hat beide Momente der Imago nebeneinander gesehen⁸³⁾. Nach ihm ist die Imago alles andere als ein starres Organisationsgefüge; sie läßt sich nur wahren in der steten Hinordnung auf Gott. Wer diese Hinordnung freventlich quittieren will, der stürzt gleichsam in sich selbst zurück, wird sich selbst zum Mittelpunkt: "Honor enim hominis verus

Besitz, in seiner Verfügbarkeit, sondern analogia, Ähnlichkeit ist ganz streng so zu verstehen, daß das Ähnliche seine Ähnlichkeit allein von dem Urbild hat, und also immer nur auf das Vorbild selbst hinweist und allein in diesem Hinweis 'ähnlich' ist."

Vgl. weiter G. v. d. Leeuw, Der Mensch und die Religion, Basel, 1941, S. 135 f (in anderen Punkten gegen Barth); E. Schlöcker, Gottes Ebenbild als Gesetz und Evangelium, in: Der alte und der neue Mensch (Beitrag z. evangel. Theolog., Bd. 8) 1942, S. 68-87; an den Vorgenannten anschließend O. Hof, Der Mensch nach evangel. Lehre, in: Zeitschrift 'Universitas' 1946 (Jhg. 1, 7), S. 403.

81) a. a. O. S. 207.

82) Das gilt, wie wir sahen, auch für die neutestamentliche Imago; deshalb können wir E. Brunner, der sich ansonsten in Vielem von K. Barth distanziert, nicht zustimmen, wenn er das strukturelle Moment nur für das Alte Testament gelten lassen will, nicht aber für das Neue Testament: "Nicht um Bild und Abbild geht es also, sondern um Wort und Antwort ..." (Der Mensch im Widerspruch, S. 89). Auch hier eine zu unrecht konstruierte Alternative; Das Bild-Sein des Christen schließt den dialogischen Bezug nicht aus, sondern ein; die Christusbildlichkeit ist eo ipso responsorisch.

83) Das augustinisches Imago-Verständnis soll hier nicht in extenso behandelt werden. Den Strukturcharakter der Gottesbildlichkeit heben besonders hervor De Trin X, 11, 16; 12, 19. (Forts. nächste Seite unten)

est imago et similitudo Dei, quae non custoditur nisi ad ipsum (scil. Deum) a quo imprimitur. Tante magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium. Cupiditate vero experiendae potestatis suae, quodam nutu suo ad seipsum tanquam ad medium proruit" 84). Auch den mitmenschlichen Bezug sieht Augustin im Lichte der Imago-Wirklichkeit: Der Mensch darf niemals um seiner selbst willen geliebt werden; denn er ist Gottes Bild und muß darum in seiner Bezogenheit auf Gott hin geliebt werden 85). Derselbe Zeuge stößt in einer Reflexion über das Wesen des Bildes beinahe wie von selbst auf die Ursprungsrelation Urbild - Abbild - und damit, wenn man die angeführten Stellen hinzunimmt, auch auf den Verweisungscharakter der Gottesbildlichkeit: "Ubi aequalitas, continuo similitudo, non continuo imago; velut in duobus ovis paribus, quia inest aequalitas, inest et similitudo; quaecumque enim adsunt uni, adsunt et alteri; imago tamen non est, quia neutrum de altero expressum est ..." 86).

Auch bei Thomas von Aquin finden wir das Ursprungs- und damit das Bezugsmoment keinesfalls ausgeschaltet. Der Aquinate beruft sich zweimal ausdrücklich auf die angeführte Augustinus-Stelle und schließt sich in seiner eigenen Deutung eng daran an: "... de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quaecumque similitudo sufficit ad rationem imaginis... sed requiritur ad rationem imaginis origo" 87). Und an anderer Stelle: "... imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressa" 88).

Mehr noch als Thomas betont Meister Eckhart neben dem strukturellen auch das aktuelle Moment des Imago-Seins. Mit Augustin und Thomas unterscheidet auch er sorgfältig zwischen bloßer Ähnlichkeit bzw. Gleichheit einerseits und Bildlichkeit andererseits; von Augustin übernimmt er auch zur Illustration des begrifflichen Unterschiedes das Beispiel von den beiden Eiern: "Zwei eier sint gliche wîz, und einz enist doch des andern bilde niht; wan daz des andern bilde sol sîn, daz muoz von sîner natûre komen sîn und muoz von im geborn sîn und muoz im glich sîn" 89). Die Gleichheit bzw. Ähnlichkeit, die das Bild mit seinem Urbild hat, ist also eine ursprungsbedingte. Wie der Ast aus dem Baume, so fährt Eckhart in derselben Predigt fort, nimmt auch das (Ab)bild seinen "natiurlichen ûzganc" vom Urbilde. Daher ist das Bild weder aus sich selbst noch für sich selbst:

Danach ist der menschliche Geist (und nach Augustinus nur dieser) Bild der Trinität als die substantiale Einheit der Trias: memoria - intellectus - voluntas. Vgl. hierzu

A. Auer 'Trias und Imago' in: Reformation aus dem Ewigen, Salzburg, 1955 S. 165 ff.

84) Aug. De Trin. XII, 11, 16 (PL 42, p. 1006).

85) Vgl. Aug. De doctr. Christ. I, 22, 20 (PL 34, p. 26): "Magna enim quaedam res est homo factus ad imaginem et similitudinem Dei ... Praeceptum est enim nobis ut diligamus invicem; sed quaeritur utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud. ... Videtur autem mihi propter aliud (scil. Deum) diligendus".

86) Aug. De divers. quaest. LXXXIII, q. 74 (PL 40, p. 85 f).

87) Thomas von Aquin, S.th. I, q. 35, art. 1 c.

88) Ders. S.th. I, q. 93, art. 1 c.

89) Meister Eckhart, Deutsche Werke (Quint), I, 265, 5-8.

"Bilde enist sîn selbes niht, noch enist im selber niht; ez ist aleine des, des bilde ez ist, und ist im alzemâle allez, daz ez ist"⁹⁰⁾. Für den Menschen qua Imago Dei kommt alles an auf die ständige Aktualisierung dieser seinshaften Wirklichkeit: "Ze gûlicher wîs, als hie gesprochen ist von dem bilde, sich, alsus soltû leben. Dû solt sîn sîn und solt im sîn und ensolt dîn niht sîn und ensolt dir niht sîn und ensolt niemannes sîn"⁹¹⁾. Da Christus das wahre Bild Gottes ist, muß sich fort und fort auch Christus im Christen "erbilden": "Her umbe ist daz aleine ein gereht mensche, der alliu geschaffeniu dinc vernihtet hât und an einer gûlichen linien âne allez ûzluogen in daz êwige wort gerihet stât und dar în gebildet und widerbildet in der gerehticheit"⁹²⁾.

So sehr die Aktualität der Gottes- und Christusbildlichkeit nach Eckhart beherrschend im Vordergrund steht - so wenig ist doch auch die strukturelle Voraussetzung aller gottesbildhaften Akte hierbei vergessen. Der Mensch ist Bild Gottes, weil ihm das "einvaltic götliche bilde" in der Seele eingedrückt ist. Selbstverständlich ist es nicht die schöpferische Allmacht und Einzigkeit Gottes, derer der Mensch als Bild teilhaftig wird, aber doch die Geistigkeit, das vernünftige Sein:

"Ir sult wîzen, daz daz einvaltic götliche bilde, daz in die sêle gedrücket ist in dem innigsten der natûre, âne mittel sich nemende ist ... Hie ennimet daz bilde niht got, als er ein schepfer ist, sunder ez nimet in, als er ein vernünftic wesen ist, und daz edelste der natûre erbildet sich aller eigenhêchest in daz bilde. Diz ist ein natûrlich bilde gotes, daz got in alle sêlen natûrliche gedrücket hât"⁹³⁾.

Alles in allem zeigt die Bildlehre Eckharts so gut wie die von Thomas von Aquin und Augustin, daß zwar Akzentsetzung, nicht aber Kürzung des Tatbestandes erlaubt ist.

Die angeführten Zeugnisse decken sich in dem fraglichen Punkte durchaus mit dem biblischen Sachverhalt, der, wie unsere Untersuchung zeigte, das untrennbare Nebeneinander, oder besser: Ineinander von Qualität und Relation, Struktur und Akt, Gestalt und Bezug fordert.

Noch ein Wort zur präziseren Bestimmung des aktuellen Momentes.

Wir halten dasselbe mit Barth, Brunner, Bonhoeffer u.a. durchaus fest, obzwar nicht wie diese um den wahrlich zu hohen Preis einer radikalen Entsubstantialisierung der Imago durch Aufgabe des Strukturmomentes.

Es scheint jedoch notwendig, das Akthafte der Imago, wie es Barth sieht, kritisch unter Beziehung unserer eigenen Ergebnisse ins Auge zu fassen.

Barth bestimmt die Imago als "Existenz im Gegenüber von Ich und Du", Brunner als "Wort und Antwort", Bonhoeffer als "analogia relationis". Alles in Einem: Der Bild-Bezug erschöpft sich

90) Meister Eckhart, Deutsche Werke (Quint), I, 270, 2-4.

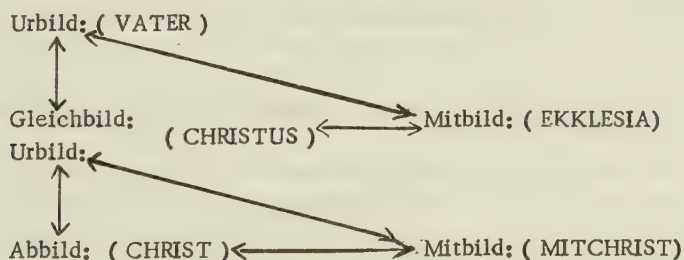
91) Ders., Deutsche Werke (Quint), I, 271, 1-4.

92) Meister Eckhart, Deutsche Werke (Quint), I, 272, 11-273, 3. Die Authentizität dieser Bildlehre ist gesichert durch weitgehende Übereinstimmung mit entsprechenden Abschnitten der 'Rechtfertigungsschrift' (vgl. Dt. Werke, Quint, I, 258 f) und mit dem 'Johanneskommentar'; dort heißt es z. B.: "Imago enim, in quantum imago est, nihil sui accipit a subiecto in quo est, sed totum suum esse accipit ab obiecto, cuius est imago. Iterum secundo accipit esse suum a solo illo. Adhuc tertio accipit totum esse illius secundum omne sui, quo exemplar est" (Latein. Werke, III (Christ-Koch), 19.

93) Meister Eckhart, Deutsche Werke (Quint), I, 268, 3-4; 9-12.

nach diesen Autoren im dualischen, bipolaren Gegenüberstand des Urbildes zum Abbild und umgekehrt, oder, der Bild-Bezug ist Dialog. Kein Zweifel darüber, daß das Dialogische, oder wie man es sonst nennen will, zur Bildrelation gehört. Es ist jedoch eine andere und gewichtige Frage, ob hiermit alles umrissen ist, was den Bezugscharakter der Imago ausmacht. Wird Barths Festlegung den biblischen Tatsachen erschöpfend gerecht?

Auf Grund unserer Untersuchung glauben wir sagen zu können: Nein. Die Aussage 'Christus Imago Dei' beinhaltet ja nicht allein die bildhafte Relation Christi zum Vater, sondern, wie gerade Barth aus dem Kontext von Kol 1, 15 unter Hinzuziehung von 1 Kor 11, 7 in angemessener Weise schließt, auch den Bezug zur Ekklesia. Und ferner: Die Aussage 'Homo Imago Christi' enthält neben der bildgesetzlichen Bezogenheit auf Christus genauso den Bezug zu den "vielen Brüdern", die ebenfalls Christi Bilder sind. Dem Gesamtumfang der Imago-Wirklichkeit sowohl im christologischen wie im anthropologischen Verstand wird man nur gerecht werden können mit einer Bestimmung, die außer der 'Urbild-Abbild'-Relation auch noch die 'Abbild-Mitbild'-Relation in sich einschließt. Mit anderen Worten: Die Gottes- bzw. die Christusbildlichkeit ist ihrem vollen Bezugscharakter nach nicht eindimensional, sondern zweidimensional; nicht linear, sondern triangular; nicht dialogisch, sondern trialogisch. Das dialogische Verhältnis des 'Bildes' zu seinem 'Urbild' setzt sich ja, wie wir sahen, in die Quere hinein fort, d. h., einerseits ist Christus qua Imago Dei im ständigen Liebesbezug zu seiner Kirche (man bedenke den soteriologischen Akzent der "Sklavengestalt", Phil 2, 7!), andererseits ist der Christ qua Imago Christi stets bezogen auch auf alle, die wie er selbst Christi Bild sind. Das folgende Schema mag das Gesagte verdeutlichen:



Der Nachteil jeder Schematisierung haftet auch dem obigen Schaubild an: Eine komplexe, sehr reichhaltige und lebendige Wirklichkeit wird reduziert auf ein dürres, begriffliches Gerippe. Ein derartiges Schema in unserem Zusammenhang nützt daher nur, wenn man es nicht überschätzt und der Versuchung widersteht, unbillige Ableitungen zu machen. Man beachte z. B., daß Paulus selbst die 'Ekklesia' zwar als den 'Leib Christi' bezeichnet. Es liegt aber, wie wir sahen, durchaus ein hinreichender sachlicher Grund vor, die Beziehung Christi zur 'Ekklesia' mit seiner gottesbildlichen Beziehung zu verknüpfen, auch wenn formell der Terminus 'Bild' von Paulus nicht auf 'Ekklesia' Anwendung findet. Weil es sich in diesem Fall um eine sachlich gegebene, formell jedoch ergänzte Bestimmung handelt, haben wir das Wort 'Mitbild' vor 'Ekklesia' in eckige Klammern gesetzt.

Eines jedenfalls resultiert trotz aller Bedenken und Einschränkungen aus den angestellten Überlegungen und dem vorgeführten Schema: Das aktuelle Moment der Gottes- und Christusbildlichkeit erschöpft sich nicht im Dialog, sondern erfüllt sich umfassend erst im Trialog.

4) Zusammenfassung

Der größeren Klarheit und Übersicht halber seien die Ergebnisse unserer exegetischen Bemühungen hier begrifflich verdichtet vorgeführt, damit bei der alsbald fälligen Konfrontation von neu-testamentlicher Bild-Wirklichkeit und dem Terminus 'Bildung' die erstere möglichst eindeutig bestimmt und scharf umrissen erscheine.

Was meint das Neue Testament mit der Rede vom 'Bild Gottes'?

1. Bild Gottes im eminenten Sinn ist Christus; er ist Gottes Gleichbild bzw. Ebenbild, d.h. er ist Gottes vollgültige Manifestation und Repräsentation in gestalthafter, personaler, mit- und gleichwesentlicher Transparenz, eo ipso im ständigen Liebes- und Gehorsamsbezug zu seinem Urbilde, dem Vatergott, und deshalb auch, gemäß der Sendung vom Vater her, im heilsträchtigen Liebesbezug zur Ekklesia und deren christusbildlichen Gliedern;

Die Wirk-, Offenbarungs- und Erscheinungsform dieser Gottesbildlichkeit heißt 'Gestalt' (μορφή), näherhin 'Gottes-', bzw. 'Sklavengestalt' (vgl. Phil 2, 6 ff).

2. Des Getauften Gottesbildlichkeit besteht darin, daß er 'Bild Christi' ist, d.h. er ist Christi Abbild ganzheitlich und geistseelisch-leiblich in gestalthaft-ähnlicher, personaler Transparenz, ständig seinshaft rückverwiesen an sein Urbild Christus und durch ihn an den Vater- aber auch seinshaft hingewiesen auf diejenigen, die wie er, Christi Abbilder, und daher seine Mitbilder sind.

Diese Christusbildlichkeit ist ein Gewirk des Heiligen Geistes als des Geistes Christi (vgl. 2 Kor 3, 17 f; Röm 8, 9).

Die Imago-Wirklichkeit des Christen ist des näheren nur dialektisch bestimmbar, da sich in ihr bestimmte gegensätzliche Momente integrativ vereinigen:

a) Der Christ ist ist je schon Bild Christi, weil die sakramental gesetzte Umgestaltung in Christi Bild und Todesgestalt (vgl. Phil 3, 10) mit der Taufe ontisch gegeben ist; er wird es aber auch immerzu, erstens weil die End- und Zielgestalt der Christusbildlichkeit (vgl. 1 Kor 15, 49) noch aussteht bis zum Ende der Tage; zweitens weil das unabdingbare persönlich-sittliche Streben nach Verähnlichung mit Christus in diesem Äon dauernd durch Anfechtung und Sünde in Frage gestellt, und damit bis zum Lebensende durch ein bescheidenes 'Noch nicht' gekennzeichnet ist.

Christusbildlichkeit ist somit zugleich Habitus und Akt, Gnadengabe und Lebensaufgabe, Bildsein und Bildwerden: ein Werde-Sein.

Bringt man das Ontische an dieser Bild-Wirklichkeit in Anschlag, so wird Christus am besten Urbild, der Christ Abbild genannt; wenn aber das Ethische, so redet man besser von Vorbild und Nachbild.

- b) Wie Christi Gottesbildlichkeit wird auch des Christen Christusbildlichkeit wirksam, offenbar und sichtbar in zwei Gestalten:

Die Endgestalt in Ähnlichkeit mit dem verklärten und erhöhten Christus ist eine eschatologische Größe, jedoch als Finalprinzip der Jetztgestalt in Ähnlichkeit mit dem sich erniedrigenden Christus schon hier und heute akut. Christusbildlichkeit ist folglich beides:

'Einst' und 'Jetzt', Zukunft und Gegenwart.

3. Gleichermaßen für Christus als Imago Dei wie für den Christen als Imago Christi gilt: Der innige Bezug zwischen Urbild und Gleichbild, bzw. zwischen Urbild und Abbild, hauptsächlich charakterisiert durch Kennen, Lieben und Schauen, setzt sich jeweils fort und kommt gleichzeitig zum Austrag in der Beziehung zum Mitbild (Christus-Ekklesia; Christ-Mitchrist), so daß die Gottes- und Christusbildlichkeit im umfassenden Sinn nicht eigentlich dialogisch, sondern trialogisch zu bestimmen ist.

Soweit der neutestamentliche Sachverhalt, der, wie wir bald sehen werden, für den Ursprung und die Geschichte des deutschen Bildungsdenkens von hoher Bedeutung werden sollte.

Wir haben den Terminus 'Bildung' und das zugehörige Verbum 'bilden' während der ganzen exegetischen Untersuchung mit Absicht unterdrückt, obwohl sich diese Wörter zur Präzisierung der neutestamentlichen Bild Gottes-Lehre hie und da, namentlich in den zusammenfassenden Abschnitten geradezu aufdrängten. Aber wer in der Auslegung neutestamentlichen Gutes von 'Bildung' spricht, der läuft Gefahr, infolge der breiten Bedeutungsskala dieses Wortes im gegenwärtigen Sprachgebrauch gründlich mißverstanden zu werden und macht sich überdies bei den Exegeten verdächtig, mit völlig inadäquaten Begriffen ans Neue Testament heranzutreten.

Der zweite Teil unserer Untersuchung wird jedoch ans Licht bringen, daß die neutestamentliche Imago Dei-Lehre sehr wohl etwas mit Bildung zu tun hat, insofern nämlich eben die Lehre von der Gottes- und Christusbildlichkeit in der Geschichte des Bildungsbegriffs und des deutschen Bildungsdenkens lange Zeit tragendes und später immerhin noch heimlich oder offenkundig fortwirkendes Motiv gewesen ist.

ZWEITER TEIL

DIE BIBLISCH-MYSTISCHEN MOTIVE IN DER GESCHICHTE DES DEUTSCHEN BILDUNGSDENKENS

I) Der biblisch-mystische Wurzelboden des Bildungsgedankens.

1) Die Bildungslehre deutscher Mystiker im 14. Jht.

Die deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts ist für die Geschichte des Bildungsbegriffs und -denkens von doppeltem Interesse: Einmal wortgeschichtlich, weil der gehobene, d.h. vom rein handwerklich-künstlerischen Vokabular abgelöste Sprachgebrauch des deutschen Wortes 'bilden' hier seine Wurzel hat; zum andern geistes- und ideengeschichtlich, weil eben diese entscheidende erste Anreicherung des Gehaltes von 'bilden' bzw. 'Bildung' der Imago Dei-Lehre zu danken ist, wie sie vorzüglich von den Dominikanern Meister Eckhart, Johann Tauler und Heinrich Seuse in deutschsprachigen Predigten und Traktaten vertreten wurde.

Das Verbum 'bilden' ist für die Zeit vor Meister Eckhart nur in der konkreten Bedeutung = 'ein Bild (Abbild, Gemälde, Plastik) machen' belegt ¹⁾. So heißt es bei Konrad von Würzburg z.B. "manc wildez wunder gebildet und gehouwen"; in ähnlichem durchaus konkretem Sinn findet sich 'bilden' auch noch bei Hugo von Langenstein ²⁾. Die eigentliche Heimat dieses Verbums ist mithin die Sphäre des Ästhetischen. Dasselbe gilt übrigens auch von dem zugehörigen Substantiv 'bildung(e)', welches etymologisch auf 'bilde' zurückzuführen ist; beide Wörter haben die gleiche Urbedeutung, nämlich = (konkrete) Gestalt, Bildnis, imago ³⁾. Der heute nahezu ausschließlich dynamische Sinn des Wortes (= Bildung nicht nur als Zustand, sondern als Vorgang!) setzte sich erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts durch. Im Mittelhochdeutschen jedoch fehlte unserem Wort das für den späteren klassisch-pädagogischen Gebrauch so wichtige dynamische Moment noch gänzlich ⁴⁾.

1) Vgl. J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. II, Leipzig 1860, Sp. 13 ff; G.F. Benecke-W. Müller, Mhd's Wörterbuch, Bd. I, Leipzig, 1854, S. 121 f; M. Lexer, Mhd's Handwörterbuch (Supplement u. alph. Index zu Benecke-Müller-Zarneke), Bd. I, Leipzig, 1872, Sp. 274.

2) Vgl. M. Lexer, a.a.O.; dort auch weitere Belege.

3) Vgl. J. u. W. Grimm, a.a.O., Sp. 22; M. Lexer, a.a.O., Sp. 275.

4) Für das Frühneuhochdeutsche notiert F. Kluge, Etymolog. Wörterbuch der dt. Spr. (bearbeitet durch A. Götzke), Berlin und Leipzig, 1934¹¹, S. 57 schon die Bedeutung "Schöpfung, Verfertigung, Schaffung". Indessen ist doch auch hier der ältere Sinn noch durchaus geläufig, wenn nicht sogar vorherrschend; vgl. Trübners Dt. Wörterbuch (hrsg. von A. Götzke), Bd. I, Berlin, 1939, S. 335 ff. - Noch in der Aufklärungszeit hat 'Bildung' häufiger statischen als dynamischen Sinn; vgl. Joh. Christ. Adelung, Versuch eines vollständigen grammat. -kritischen Wörterbuches d. hochdeutschen Mundart usw. (Forts. nächste

Da 'bilde' homonym, wenn nicht gar synonym zu 'bildung' gebraucht wurde, wird sich eine lexikographische Vorbemerkung auch zu diesem Wort verlohnen. 'Bilde' gibt bei seiner sprachgeschichtlichen Untersuchung etliche Bedeutungen her, die im neuzeitlichen, rational-naturwissenschaftlich-technisch bestimmten Bilddenken, insbesondere im Banne der Photographie und perfektionierter Druckverfahren kaum noch aufzufinden und für den Gemeinverstand des Wortes heute zugeschüttet sind.

Wenn die von F. Kluge ⁵⁾ vertretene Ableitung der ahd. Form 'bilothi, biladi, bilidi' als Denominativ auf -odi zu einem Adjektiv 'bil = passend, recht' zutrifft, dann muß die Grundbedeutung von 'Bild' das 'Gehörige', das 'Entsprechende' sein; jedoch ist die Etymologie bis heute strittig ⁶⁾.

Nach den Brüdern Grimm ⁷⁾ ist die faßbare Urbedeutung von 'Bild' das von einem Handfertigen geschaffene Bildwerk, in erster Linie die Plastik, die nach etwas anderem, das schon da ist, gemacht wurde. Für das mhd. 'bilde' notiert das Grimmsche Wörterbuch (a. a. O.) eine für unseren Belang recht interessante und, wie gesagt, heute nahezu vergessene Bedeutung: "Bild ist lebende Gestalt, figura, persona selbst ...". Nur sehr schwach klingt der personale Sinn von 'Bild' noch nach in den heutigentags despektierlichen Ausdrücken: 'Mannsbild, Weibsbild' = Mann, Weib. Den literarischen Beispielen, die J. und W. Grimm für diese jetzt so gut wie verschollene Möglichkeit der Bildaussage anführen, seien zur Illustration einige weitere angefügt.

Heinrich Seuse, der mittelalterliche Mystiker, bemerkt über eine hübsche Frau: "... ein mensch, dur den luhete du welt nah grosser gevellikeit, daz von dem reizlichen bilde menig herz entrihtet ward." (Bhlm. 373, 8-10). Derselbe läßt die weltliche Minne sprechen:

"Ob allen fröden machet wild,
reiner frowen zartes bild;
daz miden ist herzennot,
und ist als streng alsam der tod." (Bhlm. 399, 19-22)

Teil I, Leipzig, 1774, Sp. 912: "... Bildung, sowohl von der Handlung des Bildens, als auch, und zwar am häufigsten, von der Gestalt eines Menschen, besonders von der Gestalt des Gesichtes ...". Erst Joh. Heinr. Campe, Wörterb. d. dt. Spr., Bd. I, Braunschweig, 1807, S. 534 drückt die Bedeutung 'Bildung = Handlung des Bildens' an erste Stelle!

- 5) F. Kluge, Etymolog. Wörterbuch d. dt. Sprache, bearbeitet durch A. Götze, Berlin und Leipzig, 1934¹¹⁾, z. W.
- 6) Trübners Dt. Wörterbuch, Im Auftr. der Arbeitsgem. für dt. Wortforschung herausgegeben von A. Götze, Bd. 1, Berlin, 1939, z. W.
- 7) Jakob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Band 2, Leipzig, 1860, z. W.

Die Ewige Weisheit antwortet darauf:

"Ach wipliches bildes inval,
du verderbest vil und ane zal;
....." (Bhlm. 399, 24-25)

Die Muttergottes bekommt von Seuse die Anrede: "Eya..., du engelschliches bilde ... ! (Bhlm. 137, 26); und Christus wird angerufen mit den Worten: "O ein schönes bilde der väterlichen göti.....!" (Bhlm. 277, 10). Im letzteren Fall ist natürlich schon die Imago Dei-Vorstellung maßgebend. Man wird sogar vermuten dürfen, daß erst von hier aus das Wort 'Bild' auch im profanen Gebrauch personalen Klang bekam. 8)

Bei Joh. Scheffler (= Angelus Silesius) heißt es vom gefallen Menschen:

"Ich war ein Englisch Bild;
nu bin ich gleich den Thieren." 9)

Und Jesus selbst gelten die Worte:

"Biss gegrüst du edles Bild
Über alle zart und mild;
....." 10)

Noch in klassischer Zeit war dieses lebendige, der Person selbst einhaftende Moment des Bildes wohl bekannt. J.G. Herder machte der Gräfin Maria v. Bückeburg das folgende poetische Kompliment:

"Als liebend Gott des Sohnes Mutter sah
schuff er ihr Schwesterbild - da war Maria da." 11)

In F. Hölderlins Hyperion-Roman schreibt Hyperion von Diotimas Abschied: "Im Dämmerlichte entschwand mir ihr Bild und ich weiß nicht, ob sie es wirklich war, da ich zum letztenmale mich umwandte' und die erlöschende Gestalt noch einen Augenblick vor meinem Auge zükte und dann in die Nacht verschied." 12)

Abgesehen von den auch heute noch allseits bekannten Bedeutungen von 'Bild' (= Plastik, Gemälde, Druck, Reproduziertes aller Art, sowie übertr.: 'Vorstellungsbild') reicht das Wort im Mittelhochdeutschen sowohl als auch noch in der poetischen Sprache unserer Klassiker hin, um lebendige Personen zu bezeichnen. Im heutigen Sprachgebrauch bezieht sich

8) Selbstverständlich ist dies ad hoc gemeint: Der christlich-mittelalterliche Mensch deutscher Zunge hatte für sein Wort 'bilde' das Theologumenon 'homo Imago Dei' als absolut höchsten und vornehmsten Inhalt. In vor- und außerchristlichen Religionen, wohl auch in der vorchristlichen germanischen Religion, soweit hier das Bildhaftige kultisch bedeutsam war, waren andere, jedoch ebenfalls genuin religiös-numinose Vorstellungen für den personalen Sinn des Bildbegriffs verantwortlich.

9) Cherub. Wandersmann (Geistreiche Sinn- u. Schlußreime), hrsg. v. G. Ellinger, Halle, 1895, VI, 3; S. 147.

10) Heilige Seelenlust ..., hrsg. v. G. Ellinger, Halle 1910; I, 21; S. 36. (Forts. nächste S.)

'Bild' (wenn nicht auf die innerpsychische, ideale, geistige Welt) nur noch auf den toten Stoff, der zwar vom Künstler unter Umständen 'gebildet', d.h. zum 'Bilde' erhoben, aber selbst dann noch, losgelöst von der künstlerischen Qualität, 'an und für sich', als leblose Materie betrachtet und verstanden werden kann.

Aber zurück zum Terminus 'bildung(e)': Da dieser seinerzeit genau wie 'bilde' für 'imago-eikon' hatte stehen können, ist es nicht weiter verwunderlich, daß er seine erste Erhebung über die bloß ästhetische oder technologische Bedeutung hinaus der zeitgenössischen Theologie, vielleicht mehr noch der populären religiösen Unterweisung in muttersprachlichen Predigten und Traktaten verdankte. Noch bevor Meister Eckhart das Verbum 'bilden' und zahlreiche von ihm neugeprägte Komposita auf dem Sprachfeld mystischer Imago-Lehre ansiedelte, war das Substantiv 'bildung(e)' neben 'bilde' schon in doppeltem Sinne über die handwerksmäßig-künstlerische Bedeutung hinausgekommen: Erstens als Terminus technicus der Erkenntnistheorie, 'bildung(e) = species imaginatae, phantasmata, Vorstellungsbilder'; zweitens als Terminus technicus der Imago Dei-Lehre, 'bildung(e) = (schöpfungsmäßige) Imago Dei' ¹³⁾. Allerdings blieb 'bildung(e)' auch bei den großen Dominikaner-Mystikern Eckhart, Tauler und Seuse eine nicht eben häufig verwendete Ersatzform für das synonyme 'bilde' ¹⁴⁾.

Für die Geschichte des Bildungsbegriffes läßt sich hieraus ein wichtiger Schluß ziehen: Zumindest im Wirkbereich der herangezogenen Texte bedeutet 'Bildung' soviel wie 'Bild' und damit auf der höchsten Sprosse seiner Bedeutungsskala soviel wie Imago Dei. Die erste geistige Frucht, die unser Wort aufgenommen hat, stammt aus der scholastischen Philosophie (Bildung = imaginatio) und aus der scholastisch-mystischen Theologie (bildung(e) = Imago Dei).

Aufschlußreicher noch ist die Verwendung des Verbums 'bilden' und seiner Zusammensetzungen in den Texten der Mystiker, in erster Linie in den deutschen Schriften Meister Eckharts, der die paulinische Imago-Lehre, um patristische und scholastische Traditionen vermehrt, in deutsche Begriffe faßte, welche den späteren klassischen Begriff der

11) Sämtl. Werke, hrsg. v. B. Suphan, Bd. 29, S. 535.

12) Sämtl. Werke, hrsg. v. N. V. Hellingrath, F. Seebaß und L. v. Pigenot, Bd. 2, S. 215.

13) Beide Bed. finden sich in den jüngst von K. Ruh herausgegebenen deutschen Bonaventura-Texten: Bonaventura deutsch (Bibliotheca Germanica 7), Bern, 1956. Für 'bildung(e) = species imaginatae' s. ebda. S. 350, 30f; für 'bildung(e) = Imago Dei' s. ebda. S. 343, 27-29: "Wann die schöpfung ist geschehen zñ der bildung (scl. = imago), die erlösung durch daz aigen blüt, die ufnehmung biß zñ der höchin des himels."

14) Vgl. M. Eckhart: "Got erhebet die sêle über alliu bilde ... wan die wîle daz diu bildunge der minsten krêatûren in dir ist mit wollust, sô vereiniget sich got nimmer mit dîner sêle". Pfeiffer, 375, 37-39; vgl. 24, 36; 25, 7; 392, 24; 476, 3. 6. Ganz ähnlich Joh. Tauler, vgl. Vetter 10, 21; 351, 10 f. Und schließlich Heinr. Seuse: "... über alle bilt und bildunge". Bihlm. 520, 6; vgl. 200, 22; 524, 3. 9. Für 'bildung(e)' könnte an allen Stellen schlechtweg 'bilde' stehen.

'Bildung' als ein Sondergut deutschen Geistes überhaupt erst möglich machen.

Auf die mystische Imago-Terminologie in deutscher Sprache als sprach- und geistesgeschichtlichen Mutterboden des nachmaligen klassischen und neuhumanistischen deutschen Bildungsdenkens hat schon Ilse Schaarschmidt hingewiesen¹⁵⁾. Der Anlage ihrer Arbeit gemäß, konnte diese Autorin die mystische Bildungslehre eines Meister Eckhart, Joh. Tauler und Heinr. Seuse nur cursorisch und nicht ohne fragwürdige Vereinfachungen behandeln. Da es für uns jedoch von außerordentlicher Wichtigkeit ist, den Nachweis zu führen, daß die beiden Termini 'Gottes- bzw. Christusbildlichkeit' und 'bilden' bzw. 'Bildung' ideen- wie sprachgeschichtlich zusammengehören, müssen wir die von I. Schaarschmidt nur sehr roh skizzierte Materie schärfer ins Auge fassen.

Eckharts Bildungslehre, im wesentlichen auch für Tauler und Seuse maßgebend, gründet sich einestheils auf die Imago-Lehre der Bibel, vorzüglich in der Interpretation des Aquinaten¹⁶⁾, anderenteils aber auch auf die im christlichen Platonismus heimische negative (= apophatische) Theologie, ein Erbe, das im Anschluß an den Neuplatoniker Proklos durch Ps.-Dionysius, Scotus Eriugena u.a. stets lebendig geblieben ist. Die Besonderheit der mystischen Bild Gottes- bzw. Bildungslehre wird nur dann verständlich, wenn man bedenkt, daß in derselben zwei von Haus aus heterogene Elemente vereint sind, die ihrer Natur nach logisch nicht zur Deckung gebracht, und deshalb lediglich in translogischer Apophase nebeneinander aufrecht erhalten werden können:

Auf der einen Seite die überkommene, schulgerecht-thomistische Interpretation der biblischen Imago Dei-Lehre, die auf jeden Fall eine analogiefreundliche Philosophie und bildgläubige Theologie voraussetzt; auf der anderen Seite die negative Theologie mit ihrer schwerwiegenden These von Gottes Unsagbarkeit und Bildlosigkeit, die der Abbild-Kraft des Bildlichen mißtraut, und in letzter Konsequenz zum analogiefeindlichen Denken führt¹⁷⁾. Daher rührt der paradoxe Charakter eckhartischer Bildungslehre, die wir unter Beiziehung von Texten Taulers und Seuses hier folgen lassen, soweit es unser Zweck verlangt.

Wie schon oben angedeutet, sind etliche Zusammensetzungen mit '-bilden', die zum festen terminologischen Bestand der mittelhochdeutschen Mystikersprache gehören und häufig Anwendung finden, Wortschöpfungen Meister Eckharts¹⁸⁾. Wenn auch das Substantiv 'Bildung'

15) I. Schaarschmidt, Der Bedeutungswandel der Worte 'bilden' und 'Bildung', Berlin, 1931.

16) Man vergleiche die Eckhartsche Bild-Theorie in der deutschen Predigt 'Quasi vas auri solidum' (Quint I, 263 ff) mit entsprechendem Passus bei Thomas v. Aquin, z. B. S. Th. I, q. 35 u. q. 93 passim!

17) Womit natürlich keinesfalls gesagt sein soll, daß Eckhart selbst diese Konsequenz gezogen habe. Seine theologischen Negationen (Gott als "Nichtgott", "Nichtgeist", "Nichtperson", "Nichtbild", vgl. Pfeiffer 320, 19-31) sind nicht antilogisch gemeint, sond. translogisch weil mystisch.

18) Vgl. hierzu R. Fahrner, Wortsinn u. Wortschöpfung bei Meister Eckhart (Beitr. z. dt. Lit. wissenschaft, Nr. 31), Marburg a. L., 1929, S. 67 ff. Fahrner bietet eine genaue Statistik der Wörter, "... die sich uns als Neuprägungen Eckeharts anbieten, weil sie in den Wörterbüchern entweder gar nicht od. nicht vor Eckehart belegt sind u. weil sie sich bei eigenen Nachforschungen i. d. geistl. u. weltl. Literatur vor Eckehart nicht finden (Forts. nächste S.)

neben dem gebräuchlichen 'Bild' noch keine selbständige Position in der Sprache der Mystiker gewonnen hat, dürfte es dennoch kein Fehlgriff sein, wenn wir den ganzen hier in Frage stehenden Aussagen-Kreis auf Grund der Sachlage mit dem Titel 'Bildungslehre' bedenken. Diese Bildungslehre - die erste der deutschen Geistesgeschichte und Fundament aller übrigen - ist identisch mit der mystischen Bild Gottes-Lehre. Letztere geht in entscheidenden Punkten mit der herkömmlichen, scholastischen Imago-Lehre konform. Wie Thomas v. Aquin unterscheidet auch Eckhart 'natürliche' und 'übernatürliche' Gottesbildlichkeit: "... Hie ennimet daz bilde niht got, als er ein schepfer ist, sunder ez nimet in, als er ein vernünftic wesen ist, und daz edelste der nature erbildet sich aller eigenlichest in daz bilde. Diz ist ein natürlích bilde gotes, daz got in alle sêlen natürlích gedrücket hât" (Quint I, 268, 10-14) ¹⁹⁾. Nun hat diese 'natürliche' Gottesbildlichkeit für den Mystiker verständlicherweise kein großes Interesse, geht doch sein ganzes Trachten nach der mystischen Geburt des Sohnes in der Seele, welche aber die historische Geburt Christi, das Erlösungswerk und damit auch die Christusgestalt der Gottesbildlichkeit schon voraussetzt. Das Schicksal der natürlichen Imago nach dem Sündenfall wird daher auch in den deutschen Schriften Eckharts nicht weiter diskutiert ²⁰⁾.

Es geht den Mystikern - wie dem hl. Paulus - um die Imago als eine christliche Realität, um die Gottesbildlichkeit des neuen Menschen in Christus.

Wie die Tradition, so verlegen auch Eckhart und die übrigen Mystiker die Gottesbildlichkeit ausschließlich in die Seele des Menschen ²¹⁾.

ließen" (Ebda., S. 67). Unter diesen Wörtern ist der Anteil der Komposita mit '-bilden' beachtlich. Es handelt sich um die Verbalsubstantive: "ein inbilden", "ein merclích inerbilden", sowie um folgende Verba: ("durchformen"), "entbilden", "inbilden" ("sich inbilden", "sich ingebilden", "in sich bilden", "da weder aus noch eingebildet wirt"), "überbilden", "in sich verbilden" und "widerbilden" (ebda., S. 68 ff). Diese umfangreiche Liste verrät die zentrale Stellung des Imago-Gedankens im System der Mystiker.

19) Vgl. ferner Pf. 11, 6-9; 198, 13-16; 217, 4-6 u. Seuse: "Du bist nach dinem natürlích wesen ein spiegel der gotheit, du bis ein bilde der drivaltheit und bist ein exemplar der ewikeit". (Bhlmeyer = Bhlm., 237, 7 f).

20) Seuse allerdings sagt: "Nu sind etlichû menschen, du nement den schedlichen vonker (= Abkehr) von disem vernünftigen adel, sû verkleibent (= verkleben) daz lûhtend bilde und kerent sich uf liplich lûste diser welt;..." Bhlm 192, 6-8. Mit dem "leuchtenden Bild" ist wohl die in Christus gewonnene (also übernatürliche) Imago gemeint; ebenso in dem Flehruf zu Christus, dem "Bilde der väterlichen Güte": "O ein schönes bilde der väterlichen gûti, wie bist du so entsübert und so gar entstellet! Widerbring das entstelt verblíchen bilde miner sele". Bhlm. 277, 10-12; vgl. 321, 30 f.

21) Vgl. Eckhart, Quint I, 5, 5-7; Pf 211, 27 f; 236, 15 f; 240, 17; 400, 33; 406, 34; 413, 21; Seuse, Bhlm. 121, 16f; 160, 20-22; 192, 2 f.

Aber nicht die Seele schlechthin, sondern nur die obersten und höchsten Kräfte derselben sind nach Gott gebildet: "... die hoechsten krefte der sêle, ... in den der Mensehe nâch gote gebildet ist, in den der Mensehe gotes geslehte ist und gotes sippe." (Eckhart, Quint V, 6.9 f)²²). Da die Menschenseele nur an "ihrem obersten Zweige" Bild Gottes sein kann (vgl. Pf. 103, 30 f), ist ihre Gottesbildlichkeit minder vollkommen als die der Engel²³). Gleichwohl ist der Mensch auf den Titel der Imago hin zu jener unio mystica befähigt, von welcher Eckhart mitunter in so gewagten Paroxysmen geredet hat, daß ihm der Vorwurf des Pantheismus nicht erspart blieb. Der innige Bezug zwischen Ur- und Abbild, von dem schon mehrfach die Rede war, kann in der Tat nicht kühner beschrieben werden denn durch Meister Eckharts Satz: "Bilde unde bilde ist sô gar ein unde mit einander, daz man dekein underscheit verstan mac" (Pf 144, 18-20)²⁴).

Solche und ähnliche Stellen aus Eckharts Schrifttum gaben wohl den Anlaß zu bedenklichen Simplifikationen, mit denen man der Sache freilich nicht gerecht wird²⁵). Gewiß gibt es eckhartische Sätze, die, wenn man sie für sich nimmt, göttliches und kreatürliches Sein zu identifizieren scheinen, z. B.: "Nû ist zwischen gote und der sêle weder frömde noch verre; dar umbe ist diu sêle gote niht glich, mêr: sie ist mit ime alzemale glich unde daz selbe daz er ist." (Pf 163, 36-38). Diese alleräußerste Möglichkeit der Menschenseele im Umgang mit Gott, von drei Wegen der schwerste (vgl. Pf 50, 12 ff) und von sechs Stufen des inneren Lebens die letzte (vgl. Quint V, 112, 19-24), nennt der Mystiker Eckhart 'Vergottung': "... swenne ... der geist haftet an gote mit ganzer einunge des willen, sô wirt er vergotet." (Pf 240, 13 f). Auf dieser Stufe ist der Mensch "einförmic mit gote" (Pf 491, 27), "gotformelic" (Pf 467, 9 f), ja "gote geñich" (Pf 85, 34). Eckhart selbst weiß recht gut um das Wagnis derartiger Formulierungen, und fürchtet Mißverständnisse: "... swaz der mensehe minnet, daz ist der mensehe. Minnet er einen stein, er ist ein stein, minnet er einen menschen, er ist ein mensehe, minnet er got - nû getar ich niht für baz gesprechen; wan spreche ich, daz er got danne wêre, ir möhtet mich versteinen. Aber ich wîse iuch ûf die geschrift." (Pf 199, 4-8). Ein Mißverständnis dieser Art scheint neuerdings wieder die Folgerung B. Schmoldts zu sein, Eckhart identifiziere im strengen Sinn göttliches und geschöpfliches Sein²⁶). Dem ist nicht so. Auch nach Meister Eckhart hat die Gottförmigkeit des gottesbildlichen Menschen ihre Grenze. Ansonsten wäre die bei Eckhart häufige Bestimmung des Menschen als eines

22) Die höchsten Seelenkräfte haben verschiedene Namen: "oberster Teil" (vgl. Quint I, 54, 4), "oberster Zweig" (vgl. Pf 103, 30 f), "eine Kraft im Geiste" (Quint I, 39, 1), "Hut des Geistes" (ebda. 2), "Licht des Geistes" (ebda. Z. 3), "Fünklein" (ebda. Z. 4 u. ö.), "Bürglein in der Seele" (Quint I, 44, 4), "Vernunft" (Quint I, 348, 1). Vgl. zur Gottesbildlichkeit der obersten Seelenregion ferner: Eckhart, Quint I, 332, 3. 333, 1; 348, 1f7-10; Quint V, 110, 7ff; Pf 39, 7-9; 109, 12-15; 142-38-143, 3; 144, 17ff u. ö.; Tauler, Vetter 54, 24-26; 266, 7-11 ("der überminnekliche inwendige grunt der selen ...") u. die dt. Predigt 'Quod scimus', Vetter 298ff; Seuse, Bhlm. 192, 2f; daz bilde gotes in dem vernünftigen gemute, daz och ewig ist, "

23) Zur Imago der Engel vgl. Eckhart, Quint I, 54, 1-55, 4; Pf 103, 28 ff; 162, 2 ff.

24) Zur Urbild-Abbild-Relation vgl. Pf 6, 26 f; 251, 10 f; 256, 6 f. (Forts. nächste Seite unten)

Geschöpfes, ja direkt als eines geschaffenen Gottesbildes (vgl. Pf 581, 26) ohne Sinn, und Eckhart hätte sich in diesem Falle jede Distinktion schenken können. In Wahrheit betont er aber, daß der Mensch gottförmig werden könne, soweit dies (nämlich in Anbetracht seiner geschöpflichen Natur) möglich sei ("... glich gote und gotvar als ez mügelich ist ..." Pf 161, 35 f). Die Grenze der angedeuteten Möglichkeit ist auch für Eckhart die kreatürliche Seinsweise, die zwar eine gnadenhafte Einvernahme des Menschen in Gott, nicht aber eine naturhafte Gottwerdung zuläßt. Die letztgenannte Unterscheidung, die Eckhart immer wieder vornimmt, muß als echte Unterscheidung gewertet werden, da sie an keiner Stelle ausdrücklich zurückgenommen wird ²⁷⁾.

Das Eigentümliche der mystischen Imago Dei-Lehre stellt sich allerdings erst heraus, wenn man an die negative Theologie denkt, will heißen an den Satz von der Bildlosigkeit Gottes, durch den Eckharts Imago-Lehre die Wendung ins Paradoxe bekommt. Auf der einen Seite konstatiert Eckhart die Gottesbildlichkeit des Menschen, seine Gottgleichheit und Gottförmigkeit; auf der anderen Seite hingegen erfahren wir, daß die Kategorie des Bildlichen wie alle anderen positiven Bestimmungen nicht hinreiche, um den ontologischen Standort Gottes auszumachen, oder umgekehrt, den Standort des Menschen vor Gott zu bestimmen. Gott ist nichts von allem. Wir sollen ihn nach Eckhart lieben, wie ER ist: "ein nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersone, ein nihtbilde, mër: als er ein lûter pûr klâr ein ist, gesundert von aller zweitheite, und in dem einen sûlen wir êwîcliche versinken von niht zuo nihte" (Pf 320, 28-31). Einerseits wird gesagt, wir könnten Gott 'gleich' sein; andererseits jedoch schmilzt die Bestimmung der 'Gleichheit' ihrem positiven Gehalt nach sofort wieder ein, wenn wir hören, Gott sei "von formen formelos" (Pf 497, 34 f), und es könne ihm überhaupt nichts 'gleichen'. Der einzige Ausweg aus dem Dilemma: "Imago Dei - Bildlosigkeit Got-

-
- 25) I. Schaarschmidts Darstellung des effluxus und refluxus ist doch wohl zu einfach u. daher irreführend; "Gott nahm aus sich Göttliches und bildete so den Menschen; der Mensch fügt diesen Teil dem Göttlichen wieder zu, hebt sich auf." (a.a.O., S. 13).
- 26) B. Schmoldt, Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts (Studien zur philos. Terminologie des Mittelhochdeutschen), Heidelberg, 1954, S. 31 f. Wie Fahrner (a.a.O., S. 59) stellt auch Schmoldt die Doppelbedeutung des mhd. Term. 'glicheit' heraus, der, wenn er lat. 'similitudo' vertritt, zugleich den Sinn von 'aequalitas' mit enthalten kann. Dieser Umstand, so schreibt Schmoldt, unterstreiche noch die Bedeutung von 'ein' und 'einicheit' in den dt. Predigten Eckharts, und führe zu dem Schluß, daß es hier "keine Unterscheidung zwischen Gott und Seele" gebe (S. 31), und daß Eckhart "die absolute (!) Einheit von Gott und Geschöpf" gelehrt habe (S. 32). Die Bemerkung Schmoldts, daß "Eckhart in der deutschen Predigt nicht den realen Unterschied zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein in den Vordergrund rückt, wenn er seinem mystischen Wollen Ausdruck verleiht" (S. 31 f), ist selbstverständlich richtig. Daß aber Schmoldt mehrmals betont, entspricht angesichts der verschiedenen Äußerungen des Mystikers über den Unterschied zwischen natürlicher und gnadenhafter Seinsweise nicht den Tatsachen (siehe Anmerkung 27 auf nächster Seite unten).

tes' ist demnach das Paradox: "Die niht glich sind, die sint aleine gote glich. Götlich wesen enist niht glich, in im enist noch bilde noch forme". (Quint I, 107, 5 f). Jene positive Bezeichnungsfunktion des Bildlichen im Rahmen der konkreten Gestaltenwelt, die wir unter anderen Voraussetzungen auch im hebräischen und paulinischen Denken kennenlernten, ist in der mystischen Imago-Lehre Eckharts wenn nicht gänzlich aufgehoben, so doch in Frage gestellt. Einst verlässlicher Indikator der oberen Welt (= Platonismus) oder lebendiges Gewirk Gottes (= AT und Paulus), hat das Bild jetzt ein gut Teil seiner Hinweis-Kraft eingebüßt. Wird der Mensch trotz alledem als Bild Gottes bezeichnet - und er hat diesen Titel bei den Mystikern häufiger denn je -, dann muß wohl oder übel die Imago-Prädikation so weit nach vorne rücken, daß sie die Sphäre des Bildlichen im Gemeinsinn einschließlich der Imagination paradoxerweise hinter sich läßt, mehr noch; daß sie den positiven Sinn des Bildlichen auf ihrer Ebene geradezu negiert. Gott als Urbild heißt daher bei Eckhart: "die ungeformete forme unde bilde" (Pf 507, 38 f), "daz unverbildete bilde" (Pf 588, 10 f) und "bilde sunder bilde" (Pf 308, 23; vgl. 505, 28; 589, 9).²⁸⁾ Christus als Sohn und Bild des Vaters²⁹⁾ ist folgerecht "ein bilde gotes boben bilde" (Pf 315, 36-38)³⁰⁾. Das Bildliche im herkömmlichen Verstand als ein "Mittleres" und "Vermittelndes" (man denke an das platon. 'μεταξύ'!) ist dem mystisch Fortschreitenden allenthalben im Wege; denn "allerleie mittel ist gote vremde" (Quint V, 114, 21). Es erhebt sich wiederum die terminologisch paradoxe Forderung, daß der gottesbildliche Mensch sich des Bildlichen entschlagen muß, um mit dem göttlichen (Ur-)Bilde, das kein Bild ist und kein (Ab-)Bild hat, vereint zu werden. Ein derart entsinnlichter Imago-Begriff stellt natürlich höchste Anforderungen an denjenigen, der seine Gottesbildlichkeit vollkommen realisieren möchte. Voraussetzung hiezu ist der endliche Verzicht auf alle "Mittel", auf alle Vor-

-
- 27) Daß die Imago Dei nach Eckhart keine anturhafte Vergottung in sich schließt, sagt der Meister mehrmals: "... waz got von nâtûre ist, daz sol si (d.h. die Seele des Menschen) von gnâden sîn ... " Pf 398, 34; die Seele ist "got von gnâden" Pf 386, 7; "Alsô sîlen wir von gnâden got sîn, als got von nâtûre got ist ... " Pf 533, 9 f; vgl. auch Pf 465, 20 f; 531, 36 f. Wie das gemeint ist, kann man auch bei H. Seuse nachlesen: "In diser entsunkenheit so verget der geist, und doch nit genzlich, er gewinnet wol etliche eigenschaft der gotheit, mer er wirt doch naturlich got nit; daz ime geschiht, daz geschiht von gnaden, wan er ist ein iht (= ein Etwas), geschaffen uss niht, daz eweklich belibet; ..." Bhlm. 187, 23 - 188, 4; vgl. 162, 26 - 163, 1; 245, 14 f; 332, 7-12.
- 28) Vgl. auch Tauler, Vt 26, 13-22 u.ö.; Seuse, Bhlm 193, 29 (Gott = "daz bildlos ein"); 10, 23 f (von einer Gottesvision: "... es waz formlos und wiselos und hate doch aller formen und wisen frödenrichen lust in ime."); 174, 8; 193, 32; 194, 2; 328, 10 ff.
- 29) 'Bild' und 'Sohn' sind bei den Mystikern noch entschiedener als im NT synonyme Ausdrücke; vgl. Eckhart, Quint V, 11, 14 f: "Wan alles des bin ich sun, daz mich nach im und in sich gliche bildet und gebirt". 'Bilden' und 'gebären' sind eins! Vgl. ferner Quint V, 112, 19-22; 113, 5; Pf 198, 18-20; 332, 27-31; 593, 25 f.
- 30) Die paradoxe Härte solcher Formeln hat Seuse gemildert und gleichzeitig entschlüsselt; nach ihm ist Christus "... eyn bilt seins (scl. Gottes) vätterlichen angesichts, nit allein in biltis weisen, sonder in weselicher weisen ..." Bhlm 528, 1 f. In den eckhartischen Paradox bleibt der Term. 'Bild' stehen, nimmt sich aber gleichsam selbst zurück.

stellungen (= Imaginationen), welchen eine empirische oder auch nur denkbare Welt zugrunde liegt. Die mystische Einsprache Gottes in den Seelengrund geschieht ja unvermittelt; deshalb muß die Seele, die solche Einung mit Gott erstrebt, alle Vorstellungsbilder, selbst die reinsten, aus sich entlassen: "...got bedarf keins bildes noch er hât kein bilde; got wirket in der sêle âne allez mittel, bilde oder geîchnisse, jâ in dem Grunde, dâ nie bilde in kam denne er selber mit sinem eigem wesenne." (Pf 6, 1-3).

Eckhart vor allem wird nicht müde, im Interesse der Gottesbildlichkeit den Abschied von allen Imaginationen zu empfehlen. Jegliches soll die gottsuchende Seele fahren lassen: "... sinne-lichkeit, bildunge und allez daz, dâ dû dich selbst inne vindest oder meinest." (Pf 24, 36-25, 1). Erbildet sich auch nur das geringste geschöpfliche Bild in der Seele, so ist diese nicht "aller geschaffener bilde bildelos" (Pf 588, 12) und zu Gottes Einwohnung unfähig: "Da diu créature endet, dâ beginnet got ze sinne. Nû begert got niht mê von dir, wann daz dû dîn selbes ûz-gangest in créatiurlicher wise und lâzest got got in dir sin. Daz minneste créatiurliche bilde, daz sich iemer in dir erbildet, daz ist als grôz, als got grôz ist. War umbe? Dâ hindert ez dich eines ganzen gotes. Rehte dâ daz bilde ingât, dâ muoz got wîchen und alliu sîn gotheit. Aber dâ daz bilde ûzgât, dâ gât got in." (Quint I, 92, 7 - 93, 3) ³¹⁾. Der stehende, bei Eckhart erstmals bezeugte deutsche Ausdruck für diese Loslösung von Vorstellungsbildern heißt 'entbil-
den': "Herumbe sol der mensche gar vlizic sîn, daz er sich entbilde sîn selbes und aller créa-
tûren, noch vater wizze dan got aleine ..." (Quint V, 12, 21-13) ³²⁾. Die 'Entbildung' vom
Kreatürlichen ist freilich nur die negative Seite der Vereinigung mit dem bildlosen Urbild
Gottes. Je mehr sich die Seele 'entbildet', desto eher kann sich Gott in ihr auch 'erbilden',
bzw. in sie 'inbilden'. Ent-bildung und Ein-bildung gehen parallel, und sind die beiden
integrierenden, sich gegenseitig zugeordneten Grundelemente der mystischen Bildungslehre.
Für den Vorgang der Ein-bildung Gottes (bz. Christi) in die Seele verwendet Eckhart neben und
in Verbindung mit den vorgenannten Termini sehr häufig das Kompositum 'überbilden' -
vielleicht die interessanteste unter den sprachlichen Neuprägungen Eckharts zur Imago-Lehre ³³⁾

31) Zu diesem Hauptanliegen eckhartischer Unterweisung vgl. auch Quint I, 165, 3f:

"... daz ist daz eigen bilde der sêle, da weder ûz- noch ingebildet wirt, dan daz got selber ist". Ferner: Quint I, 272, 9 ff; Pf 18, 9; 41, 3 f; 87, 1 f; 304, 32 f; 354, 25-28; 375, 37-39; 415, 17 f; 459, 32 f; 492, 34 f; 505, 28-30; 511, 36 f; 550, 5; u. ö.

32) 'Entbilden' wird im selben Sinn von Tauler und Seuse übernommen: vgl. Tauler, Vt 68, 37-69, 1 u. ö.; Seuse, Bhlm 347, 5 f: "... aller bilden entbildet und ent-glichet aller glicheit in dem einen, daz got selber in sich selber ist." Vgl. ferner Bhlm 160, 28; 168, 9; 338, 5; 391, 2.

33) Um den Ein-bildungsprozeß zu kennzeichnen, verwenden Eckhart und seine Schüler hie und da auch folgende Ausdrücke: 'widerbilden': "... widerbildet in der gerech-ticheit" (Eckh. Quint I, 273, 2 f); = 'transfiguratus' Mt 17, 1 f (Eckh., Pf 315, 32 ff); "geborn unde widersaffen unde widerbildet in sîn erste bilde" (Pf 88, 6 f); vgl. auch Subst. 'widerbilde' Pf 585, 18 f: "Got ist mîner sêle widerbilde, dâ si kein bilde niht enhât." Vgl. auch Pf 593, 30; "widergebildet in dem sun unde widerbildet durch den sun wider in den vater ..." (Pf 140, 29 f).

(Fortsetzung nächste Seite unten.)

Die Seele muß "... ir selbes entbildet werden und in got aleine überbildet ..." (Quint V, 11). Von den Söhnen Gottes sagt Eckhart, sie seien "nâch gote und in gote überbildet" (Quint V, 41, 14); vom vollkommenen Menschen wird verlangt, er solle seiner selbst in Gott entbildet sein und "... in gotes willen sô überbildet, daz alliu sîn saelicheit ist, sich selben und allez niht wizzen und got aleine wizzen ..." (Quint V, 21, 8-10). Anderswo heißt es, ein gerechter Mensch sei derjenige, der "in die gerehtikeit ingebildet und übergebildet" sei (Pf 189, 6 f; vgl. 189, 16-23).

Nach Seuse werden wir "überbildet von dem götlichen liehte ..." (Bhlm 181, 22). Aber auch in der eckhartischen Christumystik spielt das 'Überbilden' eine große Rolle. Bei der mystischen Einswerdung mit dem Sohne, bei seiner Geburt in uns und unserer Geburt in ihm werden wir "überbildet in dem sune" (Pf 148, 1); die Natur des Menschen, der durch Christus zu Gnaden kam, ist "überbildet in dem, daz ime worden ist daz götliche bilde, daz daz bilde ist des vater" (Pf 158, 7-10). Wir haben es ohne Zweifel mit einem Schlüsselwort zur mystischen Bildungslehre zu tun. Der Umstand, daß Meister Eckhart dieses Wort eigens für die mystische Imago-Lehre in deutscher Sprache prägte und mit Vorliebe anwandte, läßt auf ein besonderes Anliegen, ja auf einen spezifischen Sinn von 'überbilden' schließen, den die lateinischen und griechischen Äquivalente 'transformare' und 'μεταμορφῶν' nicht be-

'indrücken': "daz einvaltic götliche bilde, daz in die sêle gedrücket ist ..." (Eckhart, Quint I, 268, 3); "... hâst mir in gedrucket daz insigel dînes ewigen bildes ..." (Pf 415, 7), vgl. Quint V, 113, 1 f; Pf 76, 13-15; 109, 14 f; 201, 11-13; 308, 20; 315, 33, 34; 415, 7; "daz bilde des vaters ... in die sêle gedrücket" (Pf 586, 2 f); "... gedruket in daz bilde, daz gotes sun ist". (Pf 315, 34 f).

'insaejen': "... gotes sâme und gotes bilde ingedrucket und ingesaejet ..." (Quint V, 113, 1 f).

'formen': "... in den willen gotes gebildet unde geformet ..." (Pf 553, 7-9). 'Bilden' und 'formen' (bzw. 'bilde' und 'forme') gehören in der Mystikersprache phraseologisch wie sachlich eng zusammen. Eckhart sagt Pf 325, 2 f: "Diu driu wort: bilde, forme, gestalt, sind ein dinc." 'Bilde' und 'forme' stehen bei Eckhart oft beieinander, vgl. z.B. "aller bilde unde formen blôz" (Pf 191, 13); "weder bilde noch forme noch geŕechnisse" (Pf 315, 19); vgl. Pf 307, 33; 354, 27; 405, 2; 475, 36; 476, 2, 3; 621, 6 u. ö.

'durchformen': "... mit der forme sîns geminten gotes durchformet sîn ..." (Pf 549, 39), Hapaxlegomenon.

'überformen': Tauler, Vt 244, 11-13: "... als verre überformet als vil me man wirklichen gewandelt hat nach den wirdigen bilden unsers herren Jhesu Christi ...";

Seuse; Bhlm 345, 17 f, "... daz dû sêle in dem nihte ... mûz überformet werden ..."

'formieren': Eckhart, Pf 344, 40.

'transformieren': "wir werden alzemâle transformieret in got und verwandelt" (Quint I, 110, 8; Freie Wiedergabe von 2 Kor 3, 18: "Nos vero omnes ... in eandem imaginem transformamur").

'überformieren': "Sant Paulus spricht 'wir sîlen überformieret werden in daz selbe bilde, daz er ist'" (Pf 148, 37-39; wörtl. Wiedergabe von 2 Kor 3, 18).

'überwandeln': "... übergewandelt in ein götlich bilde ..." (Quint V, 112, 21).

sitzen. Die Synonymik (überbilden = transformieren = überformieren = überwandeln, siehe Anmerkung 33) zeigt freilich, daß man den Sinn von 'überbilden' nicht allzuweit entfernt von den neutestamentlichen Stellen und ihrer traditionellen Auslegung suchen darf; denn Eckhart will bibel- und schulgerecht interpretieren. Dennoch muß die Eigengesetzlichkeit des neuen deutschen Wortes, auf welche R. Fahrner hinweist, respektiert werden³⁴⁾. Die von Fahrner rein philologisch erörterte Bedeutung von 'überbilden' = "über etwas darüber bilden" wird von der mystischen Bildungslehre selbst betätigt. Danach muß, wie gesagt, die Ein-bildung der Seelenspitze in das göttlich Eine bzw. in das Ewige Wort als ein durch-aus apophatischer, mit den Mitteln der Sprache und Begriffe letztlich nicht zu treffender Vorgang gelten. Die Rede von Bild und Bildung wird auf dieser höchsten mystischen Ebene zur Chiffre, verständlich nur dem Wissenden und aller Analogie bar; denn das Gemeinte liegt entschieden über dem Gesagten, also auch über dem Bildlichen im Gemeinsinn. Wenn Eckhart sagt, der Mensch müsse 'überbildet' werden von Gott, in Gott usw., dann hat er zwar den biblischen Sachverhalt der Umgestaltung in Christi Bild (vgl. Röm 8, 29; 2 Kor 3, 18; Phil 3, 21) im Auge - aber mit dem besonderen Blick des negativen Theologen, der seine Zuflucht zum Widersinn nehmen muß, um sich verständlich zu machen. Ein-bildung in Gott bedeutet Ent-bildung, Bild-Werden gegen und über alle Bilder, kurz: Über-bildung. Mit dem neuen Terminus 'überbilden' hat Eckhart nicht nur das biblisch-patristisch-scholastische 'transformare' übersetzt, sondern gleichzeitig das spezifisch mystische Anliegen des 'über-alle-Bilder-Kommens' begrifflich eingefangen. Der oft wiederholte Imperativ, daß der Mensch 'über alle Bilder kommen' müsse, kann geradezu als Entschlüsselung des Terminus 'überbilden' gelten³⁵⁾. Von hier aus wäre das Verhältnis zu bestimmen, in welchem die drei Wörter 'entbilden', 'inbilden' und 'überbilden' zueinander stehen. Eckhart sagt Pf 199, 9-11: "... Unde dar umbe, als sich der mensche ze gote blôz fügende ist, sô wirt er enbildet und inbildet und überbildet in der göttlichen einfornikeit, in der er mit gote ein ist. Dîz hât allez der mensche in dem inbilden." Man sieht wie die drei Begriffe ineinanderspielen: Das 'inbilden' in Gott bzw. Christus als die biblische Grundlage des Ganzen wird erläutert durch die beiden anderen, mehr negativen Bestimmungen, und zwar durch 'entbilden' mit Blickrichtung auf das Kreatürliche, durch 'überbilden' mit Richtung auf Gott, der 'über' allen Bildern ist. Kurz gesagt, mit dem Wort 'überbilden' versucht die Mystik genauer zu sagen, was sie mit 'inbilden' meint. I. Schaarschmidt nimmt offenbar an, daß die drei fraglichen Begriffe je eine Stufe der "Vergottung" be-

34) R. Fahrner, a.a.O., S. 58: "Man hat wenig getan, wenn man neben das neue Wort 'überbilden' das lateinische Wort 'transformare' stellt. Denn es zeigt sich, daß 'überbilden' nicht nur für 'hinüberbilden', 'umbilden' gebraucht wird, sondern auch ein 'über etwas darüber bilden' bezeichnen kann. Der Mensch kann nicht nur in Gott überbildet werden, er kann auch mit Gott oder von Gott überbildet, d.h. mit göttlicher Form bekleidet werden, eine Möglichkeit des Bedeutungsunterschiedes, der das lateinische Wort nichts zur Seite zu stellen hat. Der Bedeutungsumfang des deutschen Wortes 'über' reicht eben weiter als der des lateinischen 'trans'".

35) Vgl. Eckhart, Pf. 315, 33-35: "Ich sprîche: diu sêle kumt über bilde, si wirt gedrûket in das bilde, daz gotes sun ist." (Fortsetzung nächste Seite unten.)

zeichnen ³⁶⁾. Dazu bieten die deutschen Texte Eckharts keinen Anlaß; es findet sich nirgends eine Drei-Stufen-Lehre, die auf den besagten Termini aufgebaut wäre. Der einzige, oben zitierte Eckhart-Beleg für die Dreier-Formel (Pf 199, 9-11) zeigt, daß das 'überbilden' nicht gesonderte, dem 'Inbilden' überlegene Stufe, sondern einfach mystische Interpretation des 'Inbilden' bedeutet ³⁷⁾.

Davon abgesehen gibt es natürlich Stufen mystischen Lebens und mystischer Vollkommenheit. Eckhart, mehr noch Tauler und Seuse waren gerade in den deutschen Schriften und Predigten in erster Linie Seelsorger, ständig bemüht, dem noch schwachen Vermögen des "anfangenden Menschen" wo irgend möglich Brücken zu schlagen. Die hohe Schule der bildlosen Bildung in Gott bzw. Christus stellt ihre Bedingungen, die nicht jedem und nicht jederzeit zumutbar sind. Der Anfänger bedarf allemal der Krücken sinngebundener Bildhaftigkeit; freilich soll er trachten, darüber hinaus und Stufe für Stufe der bildlosen Bildung näher zu kommen. Fürderhand soll er aber ruhig noch den "bildlichen Weg" gehen und sich bescheiden mit dem gebrochenen Reflex des Göttlichen in der Region sinnlicher und imaginativer Bilder. Dem mystischen Aufstieg entsprechen mystagogische Stufenleitern vom Bildlichen zum Bildlosen, z.B. dreierlei Erkenntnis, drei zu Gott führende Wege, sechs Grade inneren Lebens, vier Grade der Vollkommenheit ³⁸⁾.

Tauler, Vt 68, 37-69, 1: "... do der vatter gebirt sinen sun, do werdent sū wider in geborn; in den grunt wurt diser geist wider in getruogen über alle bilde und formen, ir selbes entformet und entbildet, und sint in über wise geroten. "

Seuse, Bhlm 524, 3: "... kommen über alle bildung ... "; 527, 11 f: "... der mensch sollte und muß über alle bilden komen. "

36) I. Schaarschmidt, a.a.O. S. 12: "Entbilden, einbilden und überbilden sind Stufen der Vergottung. "

37) Die Sentenz Seuses: "Ein gelassener mensch muß entbildet werden von der creatur, gebildet werden mit Cristo, und überbildet in der gotheit" (Bhlm 168, 9 f) könnte eher als Stufen-Lehre gewertet werden. Da Seuse 'überbilden' sehr sparsam verwendet (im ganzen viermal: Bhlm 168, 10; 181, 22; 338, 5; 391, 9), und zudem das Bildliche weit mehr gelten läßt als Eckhart, liegt die Vermutung nahe, daß er sich das 'überbilden' tatsächlich gegenüber dem 'Inbilden' als höhere Stufe vorstellte. Es muß allerdings bei der Vermutung bleiben, weil diese Konstellation der drei Termini in den dt. Seuse-Schriften nirgendwo zur Aufzählung mystagogischer Stufen herangezogen wird.

38) Zur dreifachen Erkenntnis, wovon nur die dritte bildlos, vgl. Eckhart, Pf. 315, 22-26. Die drei Wege, die zu Gott führen: "Der ein ist: mit manicvaltigem gewerbe mit brinnender minne in allen créatûren got suochen ... der ander weg ist wec âne wec, frî unde doch gebunden, erhaben unde gezuket vil nâch über sich und alliu dinc âne willen und âne bilde .. Der dritte wec heizet wec, und ist doch heime, daz ist got sehen âne mittel in sînesheit ... daz ist daz ende, dâ der geist beîbet mit ruowe in einikeit der lieben êwikeit. " (Pf 50, 12-14. 15-17. 39-40. 51, 8 f).

Die sechs Grade des inneren Lebens (in Anlehnung an Aug. de ver. relig. c. 26, n. 49, PL 34, 143 f): "Der erste grât des innern und des niuwen menschen, spricht sant Augustinus, ist, sô der mensche lebet nâch dem bilde (= Vorbild) guoter und (Forts. nächste Seite unten)

Die bildlose Einung gilt durchweg als Höchststufe. Der Zutritt zu derselben kann nicht erzwungen werden, er ist ein Werk der Gnade Gottes. Vorauf geht aber in jedem Fall eine Elementarschule christlichen Lebens, die allen ohne Ausnahme zu jeder Zeit zugänglich ist, und die zudem auch noch für den mystisch Fortgeschrittenen streng verbindlich bleibt; daher das tröstliche, die Schwachen ermunternde Wort Eckharts: "Mügent ir aber göttlicher nature niht begriffen, sô gloubent an Kristum, volgent sime heiligen bilde unde blibent behalten..." (Pf 498, 22f). Gemeint ist die Nachahmung Christi als Vorbild, insbesondere die Nachfolge in Niedrigkeitsgestalt. Dem bildlich Anfangenden bietet sich, leicht realisierbar im Gegensatz zur Einbildung in Christus als "bilde gotes boben bilde", die Minne zu dem fleischgewordenen Christus an. Die neutestamentliche Christumystik mit stark ethischem Einschlag (= Christus als Vorbild im Sinn der Evangelien) tritt bei Eckhart, dem Meister der Hohen Schule, etwas zurück zugunsten des Hauptthemas der bildlosen Bildung, bleibt jedoch auch bei ihm unabdingbare Grundlage für alles andere und wird dementsprechend berücksichtigt: "Der mensche sol sich in gebildet haben in unsern herren Jêsum Kristum inwendig in allen dingen, daz man in im vinde einen widerschein aller siner (nâml. Christi) werke unde siner göttlichen bilde, unde sol der mensche in im tragen in einer volkommenen geformunge also verre als er mac alliu siniu (nâml. Christi) werce ... Tuo dû dîn werce ûz aller dîner andâht und ûz aller dîner meinunge, des wene dîn gemuete zuo aller zît unt daz dû dich in allen dînen werken in in erbildest. (Pf 564, 11-18) ³⁹⁾.

heiliger liute und aber noch gat an den stüelen und heltet sich nahe bi den wenden, labet sich noch mit milche ... Der sehste grât ist, sô der mensch ist entbildet und überbildet von gotes ewicheit und komet in ganze volkomen vergezzenlicheit zergancliches und zîttliches lebens und gezogen ist und übergewandelt in ein götlich bilde, gotes kint worden ist. Vûrbaz noch hoeher enist einkein grât, und dâ ist ewigiu ruowe und saelicheit, wan daz ende des innern menschen und des niuwen menschen ist ewic leben." (Quint V, 111, 21-112; 19-24). Nach Seuse gibt es vier Vollkommenheitsgrade, wovon nur der letzte und höchste bildlos ist: Der nach Gottförmigkeit Strebende "... muß zum ersten kommen über die sinn und sinligkeit und alle sienlich dyng übertreden; das ander: du muß kommen über deyn leibliche und natürliche krefft; zum dritten: über alle begerung; zum vierten: über alle bilt und bildunge." (Bhlm 520, 3-6).

- 39) Der vorwiegend ethische Akzent dieser Christusbildlichkeit, die schon auf elementarer Stufe verpflichtet, wird deutlicher Pf 348, 18f. Danach soll sich die Seele "... mit stetem flîze üben in dem bilde der menschheit Jêsu Kristi, wan daz ist daz erste in dem ir got heimlich wirt ..." Vgl. auch Pf. 455, 4 f: Ein rechter Christ "... sol stân in Kristo, also daz Kristus sîn exemplar sî ..." und Pf 455, 7: "... daz er (nâml. Christus) unser bildenêre were zuo der ewigen warheit ..." Genau so ist es gemeint, wenn Eckhart empfiehlt, man solle "dem bilde Jêsu Kristi .. volgen" (Pf 637, 3; vgl. 465, 30 f). Das Ziel dieser Nachfolge Christi ist "einförmikeit mit Kristo" (Pf 491, 31 f). Für den, der "es fassen kann" (vgl. Mt 19, 12) ist Christus das "bildelos bilde" (s.o.) - für jedermann gilt, daß er unser Vorbild und zugleich unser (einziger) Bildner ist.

Von Eckhart mehr oder weniger am Rande behandelt, bekommt diese Art von Christumystik in der Bildungs-Lehre Taulers und Seuses nachgerade zentrale Bedeutung. Diese beiden Gottesfreunde bewegen sich, was die Imago-Lehre anlangt, meistens nicht auf der einsamen Höhe eckhartischer Apophasen; ihre deutschen Predigten und Schriften, vorzüglich diejenigen Seuses, atmen bei grundsätzlicher Übereinstimmung mit Eckhart doch zuweilen wärmere, "minniclichere" Frömmigkeit. Seuse, dem poesievollsten unter den mittelalterlichen deutschen Mystikern, sind die Bilder längst nicht so unwert wie Meister Eckhart, obwohl er vielerorts dessen Imago-Lehre übernimmt. Die Notwendigkeit, Bildloses bildlich sagen zu müssen - das Grundproblem mystischer Rede - erscheint auch ihm als ein arges Kreuz; allein er findet sich damit weit besser ab als z.B. Eckhart und meint, man müsse die Bilder mit Bildern austreiben⁴⁰⁾. Aus diesem Grund spricht er unbefangen und sehr gern "mit bildgeben-der wise", besonders als "anvahender mensche" (vgl. z.B. Bhlm 3, 3; 103, 15). Auf derselben Linie liegt die für Seuses Frömmigkeit so charakteristische Vorliebe für Andachtsbilder und Symbole. Er ließ sich einst "daz minneklich bilde" der Ewigen Weisheit (= Christus) auf Pergament malen und blickte es in liebevoller Andacht an⁴¹⁾. Er legte großen Wert auf geziemenden Bilderschmuck seiner Kapelle. Die 'Vita' erzählt dazu eine kleine, aber für Seuses Wertschätzung der Bilder sehr bezeichnende Episode, die sich während der Malarbeiten zugetragen hatte: Der Künstler, eben mit den Kohle-Skizzen zu Bildern der Altväter fertig geworden, erkrankte ganz plötzlich an den Augen und konnte das Bild vorerst nicht zu Ende führen. Seuse in seiner liebenswerten, kindlichen Ungeduld fürchtete allzulangen Aufschub, bestrich mit beiden Händen die Kohle-Zeichnungen an der Kapellenwand und berührte dann betend die siechen Augen des Malers, der andern tags, gesund geworden durch die Fürsprache der Altväter, seine Arbeit wieder aufnehmen konnte⁴²⁾. Die biographische Echtheit der Geschichte ist für unseren Zusammenhang ziemlich belanglos; auf jeden Fall kommt die Bilderfreundlichkeit Seuses durch sie trefflich ins Licht. Auch von der Symbolkraft des Namen Jesu-Emblems IHS hielt Seuse sehr viel. Dieses Zeichen fand gleichfalls in seiner Kapelle Platz und zwar, wie Seuse selbst betont, "... ze einer getruwen reizung aller herzen zñ dem minniclichen got." ⁴³⁾ Damit nicht genug; er

40) Vgl. hiezu den aufschlußreichen Abschnitt Seuse, Bhlm 191, 6-12: "Er (näml. Seuse) sprach: wie kan man bildlos gebilden unde wiselos bewisen, daz über alle sinne und über menschlich vernunft ist? Wan waz man glichnust dem git, so ist es noh tusentvalt ungelicher, denn es glich sie. Aber doch, daz man bild mit bilden us tribe, so wil ich dir (näml. d. Elsbeth Stagel) hie biltlich zögen mit glichnusgebender rede, als verr es denn muglich ist, von den selben bildlosen sinnen, wie es in der warheit zu nemen ist ...".

41) Vgl. Seuse, Bhlm 103, 14 ff. Das betreffende Kapitel der 'Vita' trägt die Überschrift: "Von den ersten bilden und lere eins anvahenden menschen, und wie sin übung sol sin mit bescheidenheit." (Bhlm 103, 2 f).

42) Vgl. Ders., Bhl 60, 10 ff. Vgl. auch Bhlm 323, 17: "ane alle masse ein lützeliges bilde unserre lieben vrouwen ...".

43) Vgl. Ders., Bhlm 396, 23 f.

ritzte sich heimlich die geliebten Buchstaben IHS als "minnezeichen" in die eigene Brust⁴⁴⁾ und schnitzte sie in das Holzkreuz ein, mit dem er sich marterte⁴⁵⁾. Von Seuse angeregt, nähte seine Schülerin Elsbeth Stigel den Heiligen Namen mit roter Seide auf ein weißes Tüchlein⁴⁶⁾. Alle diese Beispiele zeigen zur Genüge die positive Einstellung Seuses zum Bildlichen, ungeachtet der Tatsache, daß er - hierin mit Eckhart voll übereinstimmend - bildlose Bildung über alles Bildliche stellt. Da nach Seuse das Ideal vollkommener und bildloser Einung mit Gott hienieden äußerst schwer oder gar nicht erreichbar ist, bleibt der sicherste und gangbarste Weg immer noch die Ein-bildung in das gottmenschliche Bild Jesu Christi, selbst wenn man dabei nicht "über alle Bilder" kommen sollte: "Wan aber dú sele von dez sweren libes krankheit dem lutern gút in entbiltlicher wise nit mag blosseklich alle zit an gehaften, so müsse si etwas biltlichs haben, daz si wider in leite. Und daz beste dar zû, daz ich verstan, daz ist daz minneklich bilde Jesu Christi; wan da hat man got und menschen, da hat man den, der alle heiligen hat geheiligt, da vindet man leben, daz ist der hoechst lôn und obrester nuzz" (Bhlm 391, 1-7).

Ja, Tauler geht so weit zu sagen, daß überhaupt niemand über die Christusbildlichkeit hinauskommen könne: "Nu sprechent etliche lute: 'bist dú nû noch darûber (nämlich über die Christusbildlichkeit) komen?' Ich spriche: 'nein, über daz bilde unsers herren Jhesu Christi enmag nieman kumen.'" (Vt 71, 6-8). Der Weg in die Christusbildlichkeit ist nach Tauler ein mittlerer von dreien⁴⁷⁾, und deshalb nicht allzu schwer zugänglich. Hier kann man auch in bildlicher Weise etwas ausrichten, "... das ist in dem minneklichen bilde unsers herren Jhesu Christi: die sullen wir für uns setzen in spiegellicher wise, als ein bilde-ner, das wir alles unser tûn nach im sullen richten nach unserre macht." (Vt 209, 23-25). Die Imago als sittlicher Anspruch, die Nachfolge Christi - das sind Hauptthemen der Bildungslehre, wenn letztere auf elementarer Stufe behandelt wird. Wer mit Johannes am minniglichen Herzen Jesu ruhen will, der muß zuvor "... gezogen werden in daz minnliche bilde unsers herren Jhesu Cristi ..." (Tauler, Vt 70, 16-18). Ins Bild Christi "gezogen" wird allerdings nur derjenige, der eingedenk seiner Ungleichheit mit diesem Bilde, andauernd nach Verähnlichung strebt⁴⁸⁾. Wie das zu geschehen habe, sagt Seuse: "... gehorsami, lidberi (= Verträglichkeit), unbehabenlichi (= Nachgiebigkeit ?) und dero glich; wan sogtan tugende tragent den menschen in daz bilde Cristi" (Bhlm 340, 15f).

44) Vgl. Ders., Bhlm 15, 26 ff. 16, 1. So wörtlich faßt er seine Weisung auf, es solle "... daz guldin furspan IHS uf unser herz gezeichnet sin" (Bhlm 392, 6 f).

45) Vgl. Ders., Bhlm 41, 26 f.

46) Vgl. Ders., Bhlm 293, 8 ff.

47) Vgl. Vt 208, 17-19: "Der erste wandel ist uswendig mit uns selber und unserm nechsten. Der ander wandel ist in den bilden unsers herren. Der dritte wandel der ist unbiltlichen."

48) "... wilt du rûwen uff dem minnenlichen hertzen unsers herren Jhesu Cristi mit sant Johans, so müst du gezogen werden in daz minnenliche bilde unsers herren Jhesu Cristi... Nun sich in das minnenliche bilde unsers herren Jhesu Cristi vil neher und vil tieffer wenn ich dich geleren kann, hie habe ein flissig heischen und jagen nach, sich dich nu mit flisse an wie ungelich du sigest disem bilde ..." (Vt 70, 16-18. 25-28) vgl. Vt 243, 23-26; 244, 7-13; 432, 17f u.ö.

Und weiter: "Dis tûf we: wol kunnen reden und doch swigen, bûs unred enpfahen und sich nit rechen, ein wolcunnender, wirdiger mensch einem unehtigen, gebresthaftigen menschen geswigen. Daz ist nah dem edeln Cristus gebildet werden" (Bhlm 364, 3-6; vgl. 208, 25f; 339, 28f; 391, 11 f; 526, 20-25. 28-30; 527, 9 f u. ö.). Der ethische Aspekt der Imago hat bei Tauler und Seuse unbestritten den Vorrang: Ein nach Christus Gebildeter ist, wer Christus als seinem Vorbild nacheifert und Christi Gesinnung ins eigene Leben übersetzt⁴⁹⁾. Bildung ist hiernach einzig und allein Sache des "kristmessigen menschen" (vgl. Seuse, Bhlm 355, 6), der nicht sein eigenes Bild⁵⁰⁾, sondern Christi Bild verwirklichen, kurz: "ein kristförmig ich" werden will (vgl. Bhlm 335, 26).

Das christförmige, christusbildliche Leben als die elementare Forderung des mystischen Bildungsideals ist unmöglich ohne christförmiges, christusbildliches Leiden, darum: "lern liden cristförmlich" (Seuse, Bhlm 145, 4; vgl. 134, 5 f u. ö.). Ohne Niedrigkeitsgestalt keine Herrlichkeitsgestalt der Imago: "Es mag nieman komen ze götlicher hocheit noch ze ungewonlicher sîzikeit, er werde denn vor gezogen dur daz bilde miner (näml. der Ewigen Weisheit, Christi) menschlichen bitterkeit. So man ane daz durchgan miner menschheit ie höher uf klimmet, so man ie tieffer vellet" (Seuse, Bhlm 205, 1-5). Die Christusmystik Gipfelt auf in der Leidensmystik, und das sicherste Kennzeichen christförmiger Bildung ist christförmiges Leiden. Des Christen Leben ist mystischer Sterben und mystischer Tod in Gleichgestaltung mit dem Tode Christi, ein Gedanke, der uns von der paulinischen Imago-Lehre her vertraut ist⁵¹⁾. Neu und für die mystische Bildungslehre wichtig sind nur die sprachlichen Formulierungen.

Tauler sagt: "Ein mensche sol in allem sinem tûnde sich erbilden von minnen in das wirdige krûtz und in den gekrûzigotten Christum ..." (Vt 211, 11 f; vgl. 199, 26-28 u. ö.). In Seuses Bildungslehre nimmt die Einbildung in das Leiden Christi einen hervorragenden Platz ein: Gott will, daß der Christenmensch "daz liden dez gekrûzgeten Cristus sol in sich bilden und sin süssen lere und senften wandel und luters leben, daz er uns vor trûg, im nah ze volgen und also dur in fûrbas hin in tringen ..." (Bhlm 192, 22-25). Christi Lei-

49) Zu Christus als sittlichem Vorbild vgl. auch Seuse, Bhlm 531, 17 f; hier ist die Rede von dem "minclicheme exemplar unseme herren Jesus Cristus" (s. auch Anm. 39). Für unser heutiges Wort 'Vorbild' (im ethischen Verstand) gebraucht Meister Eckhart neben 'exemplar' (vgl. z. B. Pf 455, 7) auch den Terminus 'ebenbilde', der diesen Sinn heute verloren hat; Vgl. z. B. Pf 340, 28, wonach Maria die Menschen durch ihr "guot ebenbilde" zu Gott zieht; Christus "hât uns daz zeime ebenbilde getân" (Pf 357, 19 f); wir können Freude haben "an den ebenbilden Jêsu Krisû" (Pf 350, 15); vgl. fern. Pf 348, 22; 369, 3 f.

50) Seuse, Bhlm 156, 28-30; Aber dū gûtschinenden menschen, dū ein unvernûnftig wise fûrent, daz sind dū, dū uf ir selbs bilde zilent mit einer unerbrochenr nature ... und Bhlm 168, 6; "Alle, die unreht friheit fûrent, die zilent uf ir selbes bilde."

51) Die Jetzgestalt der Imago Christi bei Paulus; s. o.

den wird dem Gottesfreund "eingedrückt" in Seele und Leib ⁵²⁾; das Bild des elenden Todes Christi soll sich an ihm "auswirken" ⁵³⁾. Die Ewige Weisheit gibt Seuse den Rat, sich das Kreuz vor Augen zu stellen und alles eigene Leiden darnach zu bilden ⁵⁴⁾, so daß sich des Gottesfreundes Kreuz nach Christi Kreuz bilde ⁵⁵⁾. Derlei Äußerungen sind gerade in den Seuse-Schriften durchaus noch der "bildlichen" Stufe zugehörige, oder, wenn man will, der elementaren Bildungslehre, die noch nicht den eckhartischen Schritt ins 'Über'-Bildliche verlangt. Die Vorstellungskraft hat freie Hand und soll nach Kräften Christi Erdenwandel und Leiden, durch bildliche Darstellungen sinnhaft angeregt, in die Seele hineinziehen.

An Hand der mystischen Bildungslehre in den deutschen Schriften Eckharts, Taulers und Seuses dürfen wir Folgendes herausstellen:

1. Der Terminus 'bilden' mit etlichen, erstmals bei Meister Eckhart belegten Komposita verdankt seinen Aufstieg über die Sphäre des Handwerklich-Künstlerisch-Ästhetischen hinaus der mystischen Bild Gottes-Lehre.
2. Das Substantiv 'bildung(e)' hat im Mittelhochdeutschen noch nicht den heutigen Bedeutungsumfang; es wird als Nebenform von 'bilde' gebraucht und heißt wie dieses auf gehobener Stufe = 'Bild Gottes'.
3. Die mystische Bildungslehre in ihrer anspruchsvollen Hochform, wie sie insbesondere bei Meister Eckhart vorliegt, verlangt von der Menschenseele, daß sie sich, um die Imago verwirklichen zu können, von allen kreatürlichen Bildern "entbilde" und sich gleichzeitig in den bildlosen Gott bzw. in das bildlose Ewige Wort "einbilde". Dieser Vorgang heißt in der Sprache Eckharts, weil auf höchster mystischer Ebene liegend, "überbilden" im Sinne von 'über alle Bilder hinauskommen'.
4. Neben der mystischen Hochform der Bildung als dem ganz besonderen Anliegen Eckharts steht die weniger anspruchsvolle Elementarform, wie sie zwar hier und da bei Eckhart anklingt, in der Hauptsache jedoch von Tauler und Seuse vertreten wird. Auf dieser mystischen Stufe ist die Ein-bildung nicht mit Über-bildung identisch; sie bedeutet vielmehr und vorzüglich die Ein-bildung der Seele in das Bild Christi des Mensch- und Bildgewordenen. Diese Elementarbildung nimmt im Gegensatz zur Hochbildung bewußt Andachtsbilder und entsprechende Vorstellungen in ihren Dienst (Seuse); die Meditation tritt hier aber letzten Endes hinter die tätige Christus-Nachfolge zurück und ist in erster Linie durch

52) Vgl. Bhlm 196, 10-12: "... ein ieklichs liden sol dir geistlich in gedruket werden daz selb durch mich wider ze lidenne als verre es dir muglich ist. "

53) Vgl. Bhlm 262, 7-9: "Ach minneklicher herre, min sele begert, daz du us wûrkest daz bilde dines ellenden todes an minem libe und an miner sele ... "; vgl. auch 262, 1.

54) Vgl. Bhlm 273, 28-30, wo die Ewige Weisheit (= Christus) sagt: "Du solt min trostloses krüz vûr dinu ôgen stellen, und solt dir min bitteren marter zu herzen lazen gan und alles din liden dar nach bilden. "

55) Vgl. Bhlm 274, 16 f: "Sih, so ist din krüz nah minem ellenden krüz gebildet und wirt in ime adellichen volbraht. " Vgl. ferner zur Leiden-Imago bei Seuse Bhlm 70, 10 f; 105, 28 f; 274, 23-25; 277, 4 f; 541, 18, 20 f u. ö.

gesinnungsmäßige und tätige Einbildung in das Leiden Christi zu realisieren ('sich in das Leiden, das Kreuz Christi einbilden' usw.).

2) Das Verhältnis zum Neuen Testament: Biblisch-elementarmystische und hochmystische Motive

Suchen wir zunächst nach Punkten, in denen die mittelhochdeutschen Mystiker-Schriften mit der Imagolehre des Neuen Testaments übereinstimmen.

Erwähnenswert ist vor allem das gemeinsame Interesse an der Imago-Frage im ganzen: Es geht der Mystik wie dem hl. Paulus nicht um Spekulationen über das Schicksal der Imago Adams post lapsum, sondern um Wesen und Heilsbedeutung der Gottes- und Christusbildlichkeit des neuen Menschen und damit - wenn man die traditionelle Distinktion geltend machen will - um die 'übernatürliche', in Christus gewonnene Gottesbildlichkeit. Daß die in der Scholastik übliche Unterscheidung zwischen 'natürlicher' und 'übernatürlicher' Imago auch von den Mystikern hin und wieder geltend gemacht wird ist unerheblich, da das Hauptgewicht der Imago-Aussagen bei der Gottesbildlichkeit als einer Gnadentatsache liegt. Es handelt sich um "... den nuwen menschen der nach Cristo gebildet ist" (Tauler 432, 17 f; vgl. Kol 3, 10; Eph 4, 24; Röm 8, 29; 1 Kor 15, 49; 2 Kor 3, 18).

Im weiteren fallen an der mystischen Lehre zwei wichtige Momente auf, die uns vom Neuen Testament her geläufig sind:

Einmal das Aktmoment, d.h. die Tatsache, daß Bild-sein u.a. Relation oder Verwiesen-sein auf ein Anderes bedeutet. Wir haben davon sowohl im neutestamentlichen Teil der Arbeit als auch bei Durchsicht der Mystiker-Schriften so eingehend wie nötig gehandelt, und können uns deshalb an dieser Stelle mit dem Hinweis begnügen, daß die mystische Bild- und Bildungslehre diesen neutestamentlichen Zug auffallend gut bewahrt, wenn nicht gar noch kräftiger apostrophiert hat.

Den sprechendsten Ausdruck hat der Verweisungscharakter der Imago im Neuen Testament gefunden durch die enge Verwandtschaft der Bild- und Sohnes (bzw. Kindes-) Aussagen. Wer Bild ist, der ist auch Sohn, bzw. Tochter entweder im eminenten Sinn (= Christus) oder im gnadenhaften Sinn (= Christen) ⁵⁶⁾. Die Aktualisierung der Vater-Kind-Beziehung fällt zusammen mit der Realisierung der Imago. Denselben Standpunkt vertritt die Mystik: "Wan alles des bin ich sun, daz mich nâch im und in sich gîche bildet und gebirt" (Eckhart, Quint V, 11, 14 f) ⁵⁷⁾. 'Bilden' ist für Eckhart dasselbe wie 'gebären': "... unde dâ der vater den sun bildet, dâ heizet er sun ..." (Pf 593, 25 f).

Was den Gestaltcharakter der Imago anlangt, so ergeben sich gleichfalls gewisse Entsprechungen, die allerdings, wie mir scheinen möchte, nur terminologischer Art sind. Die neutestamentliche Entsprechung 'eikon - morphe' haben wir so verstanden, daß die 'morphe' hebräischer Denkart entsprechend, Wirkform der 'eikon' ist, und zwar, wenn es um den histo-

56) Siehe oben.

57) Siehe auch oben S. 62 Anm. 29.

rischen Christus und die Christen geht, eine Wirkform in Körperlichkeit⁵⁸⁾. Die gleiche Voraussetzung scheint Eckhart zu machen; er sagt: "Diu driu wort:bilde, forme, gestalt, sint ein dinc". (Pf 325, 2 f). Daß 'bilde' tatsächlich in der Bedeutung 'körperliche Gestalt' in der Mystikersprache vorkommt, zeigt folgende Stelle: "So daz kint empfangen wirt in der muoter libe, da hat ez bilde unde varwe unde geschöpfede ..." (Eckh., Pf 260, 38-40; vgl. Pf 261, 3 f). Dieser körperhafte Sinn von 'bilde' oder 'forme' kommt verständlicherweise sofort in Wegfall, wenn der Terminus in der eckhartischen Imago-Lehre die Zone des 'Überbildlichen' erreicht. Die 'forme' Gottes ist ja frei von allen Formen; die 'forme' und 'bilde' des von Gott und in Gott Überbildeten, die nur in der sublimsten Seelenregion Wirklichkeit ist, schaltet daher ganz von selbst den Gedanken an ein körperliches Gestalt-Bild aus. Die Synonymik 'bilde - forme - gestalt(nisse)' kommt ins Wanken, sobald eines dieser Wörter auf die mystische Höchsthöhe gestellt wird. Demnach bleibt die Entsprechung von 'eikon-morphe' einerseits und 'bilde-forme-gestalt' andererseits letzten Endes bloß äußerlich. Voll und ganz auf neutestamentlichem Boden steht dagegen derjenige Teil der mystischen Bildungslehre, der sich - wie wir es nannten - mit der Elementarform der Bildung beschäftigt. Die Demutsgestalt des irdischen Christus ist nach dem Neuen Testament zugleich die Jetztgestalt unserer Christus- und Gottesbildlichkeit. An die Verwirklichung derselben knüpft sich als unerläßliche Bedingung die Nachfolge Christi, in Gesinnung und Werk die "Früchte des Geistes"⁵⁹⁾. Die Anforderungen der elementaren, im Konkret-Bildlichen verbleibenden Bildungslehre, wie sie hauptsächlich Seuse und Tauler vertraten, laufen auf dasselbe hinaus. Die eckhartische Theorie bildloser Bildung bleibt hier ziemlich außer Betracht. Auch die Lehre vom Seelenfünkeln als alleinigem Träger der Gottesbildlichkeit wird auf dieser Ebene nicht weiter diskutiert. Das "christförmige Ich", der "christmäßige Mensch", von dem Seuse spricht, ist zunächst einmal ganz schlicht der Nachahmer und Nacheiferer des Vorbildes Christi, "in nachvolgklicher übung des selben bildes" (Seuse, Bhlm 339, 28 f). Das paulinische "Ich lebe, doch nicht (mehr) ich, sondern Christus lebt in mir" (Gal 2, 20) wird paränetisch ausgewertet: Wer sich selber läßt und Christi Vorbild im eigenen Leben, namentlich aber im eigenen Leiden realisiert, der wird mehr und mehr christförmig, christusbildlich. 'Bildung' heißt dann nicht mehr und nicht weniger als: "... sich üben ... in den bilden unsers herren Jhesu Cristi ..." (Tauler, Vt 23, 6). Das werkgesetzliche, sittliche Moment der biblischen "Gleichgestaltung mit Christus" hat in Seuse und Tauler treffliche Dolmetscher gefunden; ihre "elementare" Imago-Mystik ist zu wichtigen Teilen paulinischen Geistes. Insonderheit die Ein-bildung von Jesu Leiden, Kreuz und Tod, von welcher Seuse so eindringlich spricht, läßt keinen Zweifel daran übrig, daß dieser Vorgang nicht bloß einen intimsten seelischen Binnenbezirk, sondern den ganzen Menschen mit Leib und Seele erfasse. Nach Seuse muß nämlich das Bild des leidenden Christus auch nach außen hin sichtbar und wirksam werden; der Gottesfreund will "... daz selb bild (nämlich des leidenden Christus) an worten und werken uswendig nach allem minem vermogen erzögen." (Seuse, Bhlm 277, 4 f). Die Gleichheit mit dem gekreuzigten Herrn soll wirklich und redlich am Leibe sichtbar werden: "Verlih mir sündler, ... daz ich dins crützes gleichet stätetlich an

58) Siehe Seite 33 ff.

59) Vgl. Gal 5, 22, 23a, 25.

minem libe getrage ..." (Bhlm 541, 18; vgl. 262, 1. 7-9) ⁶⁰⁾.

Neben vorgenannten Entsprechungen gibt es gewichtige Punkte, in denen die mystische Imago-Lehre sich schwerlich auf das Neue Testament, bzw. auf die paulinischen Aussagen zur Gottes- und Christusbildlichkeit berufen könnte. Fürs erste weiß das Neue Testament nichts von einer Beschränkung der Gottesbildlichkeit auf die obersten Seelenkräfte, wie sie Eckhart, und zuweilen auch Tauler und Seuse geltend machen; ⁶¹⁾ es weiß überhaupt nichts von einer Lokalisierung der Imago: Der ganze Mensch ist gottes- und christusbildlich, weil christusgestaltig. Der biblische Gestaltbegriff hat sich uns wiederholt als konkret ausgewiesen; in der Mystik Eckharts hingegen verlieren die drei Wörter 'bilde - forme - gestalt' zwangsläufig den konkreten Sinn, sobald die "höhere", bildlose Bildung in Frage steht. Die mystische Bildungslehre hat die Aufstockung einer bildlosen, apophatischen Höchststufe mit der Einbuße des Gestaltcharakters der Imago bezahlen und damit die biblische Linie in diesem Punkt verlassen müssen. ⁶²⁾

Es ist hier nicht der Ort für eine wertende Stellungnahme zur mystischen Bildungslehre im allgemeinen; allein, vom Neuen Testament her gesehen ist die "höhere Bildung nach Eckharts System indiskutabel; denn nirgendwo in den paulinischen Schriften erfährt der Imago-Gedanke auch nur annähernd eine derartige erkenntnistheoretische Zuspitzung. Die Krone mystischer Bild- und Bildungslehre, die Theorie der Über-bildung in ihrem spezifischen, über das paulinische Gedankengut hinausführenden Sinn liegt abseits der neutestamentlichen Imago-Lehre.

Des ungeachtet darf man den merkwürdigen Doppelsinn des eckhartischen Verbums 'überbilden' nicht außer acht lassen. Dasselbe ist und bleibt neben 'transformieren', 'überformieren', 'überwandeln' nachweislich die Übersetzung von lat. 'transformare' und griech. 'μεταμορφοῦν', des Wortes also, das Paulus an den entscheidenden Stellen der Imago-Aussagen verwendet. Wie schon oben bemerkt, konnten Eckhart und die anderen Mystiker doch keinesfalls das traditionsbeladene Wort einzig mit dem Mittel der Übersetzung in die deutsche Sprache so sehr umbieten, daß der ursprüngliche neutestamentliche Sinn gänzlich überblendet worden wäre. 'Überbilden' heißt eben nicht nur = 'über alle Bilder kommen' sondern wird sich daher hüten müssen, das Gewicht des eckhartischen Sondergutes im Gesamt der mystischen Bildungslehre allzu hoch zu veranschlagen.

Der durchgeführte Vergleich erlaubt einige Feststellungen:

1. Die mystische Bildungslehre versteht sich selbst als eine Interpretation der neutestamentlichen Bild Gottes-Lehre (Berufung auf Paulus-Stellen, Paulus-Zitate). 'Bildung' heißt bei den Mystikern soviel wie Gottes- und Christusbildlichkeit, bzw. die existentielle Verwirk-

60) Wie wörtlich Seuse das meint, verrät das 16. Kapitel der 'Vita', wonach er ein selbstgefertiges Holzkreuz, mit spitzen Nägeln besetzt, auf dem Rücken trug, um auf solche Weise an Leiden Christi Anteil zu haben, vgl. Bhlm S. 40 ff. 61) Siehe oben Seite 55.

62) Die gelegentlichen Ansätze zu einer negativen Theologie oder Mystik, die sich im Alten und Neuen Testament finden lassen, sind in der Hl. Schrift selbst nirgends auf die Imago-Lehre appliziert worden.

lichung derselben.

Dem Inhalt nach decken sich die beiden Lehren nur teilweise.

2. Dem Neuen Testament gerecht wird in etwa derjenige Teil der mystischen Bildungstheorie, den wir als Elementarstufe kennenlernten.
Ferner herrscht Übereinstimmung in der kräftigen Betonung des Aktmomentes, namentlich durch die beiderseits durchgeführte Gleichstellung von Bild- und Sohnes- (bzw. Kindes-) Aussagen.
Lediglich formal ist die Entsprechung von neutestamentlichem und mystischem Gestalt-Begriff im Bereich eckhartischer Apophasen.
3. Dem Neuen Testament nicht gerecht wird die mystische Lehre auf ihrer Hochstufe: Der Gedanke bildloser Gotteserkenntnis als einer Art "höheren" Bildung ist der paulinischen Imagolehre unbekannt. Die Spiritualisierung der Imago seitens der Mystik ist mit dem konkret bleibenden Bildbegriff der Paulinen nicht vereinbar.

Der deutsche Bildungsgedanke bekommt nun auf seinem Weg durch die folgenden Jahrhunderte den maßgeblichen Gehalt und die entscheidenden Impulse wieder und wieder von der mittelalterlich-mystischen Bildungslehre, die zwar ihrerseits entschieden auf dem Neuen Testament aufruht, aber doch auch in wichtigen Stücken darüber hinausgeht. Wir haben den biblischen (genauer: den neutestamentlichen) Anteil an der mystischen Bildungstheorie als ihre 'Elementarstufe', das mystische Sondergut hingegen als 'Hochstufe' gekennzeichnet. Wir werden auch im Folgenden die der Mystik selbst inhärente Doppelspur, nämlich 'Elementar- und Hochstufe' der Bildung, heuristisch weiter verwenden. Die Weiterverfolgung des biblisch-mystischen Elements in der Geschichte deutschen Bildungsdenkens erfordert daher eine doppelte Rücksicht, erstens auf das biblisch-elementarmystische, zweitens auf das hochmystische Bildungsmotiv.

Selbstverständlich kann es bei diesem Unternehmen nicht die Aufgabe sein, den breiten mystischen Überlieferungsstrom, der seit dem 13./14. Jahrhundert kontinuierlich auch den deutschen Sprachraum durchzieht, Welle für Welle und Windung für Windung historisch lückenlos zu registrieren. Wir dürfen uns füglich beschränken auf die Fahndung nach den beiden vorhin angedeuteten Motiven biblisch-mystischer Bildung, und auch dies in Anbetracht der schier unübersehbaren Fülle des Quellenmaterials nur insoweit, als nötig, um den behaupteten ideengeschichtlichen Zusammenhang zwischen neutestamentlich-mystischer und späterer deutscher Bildungsauffassung gehörig zu belegen.

Zur Geschichte des deutschen Bildungsbegriffs im Ganzen liegen bis jetzt zwei sich glücklich ergänzende Arbeiten vor: Die erste, schon erwähnte, stammt von I. Schaarschmidt⁶³⁾, und verfolgt den Bildungsbegriff von Meister Eckhart bis Herder; die zweite, von

63) I. Schaarschmidt, Der Bedeutungswandel der Worte 'bilden' und 'Bildung', Berlin, 1931.

L. M. Finsterbusch ⁶⁴⁾, untersucht den Bildungsbegriff in Klassik und Romantik. Für unsern Spezialfall dürfte allerdings ein bloßer Hinweis auf diese beiden an sich sehr verdienstvollen Untersuchungen nicht genügen.

Obgleich beide Autorinnen das mystische Element im deutschen Bildungsbegriff erkannt und mystische Anklänge auch noch in klassisch-romantischer Zeit registriert haben ⁶⁵⁾, konnten sie doch wegen des weiteren thematischen Rahmens, sowie wegen der seit ca. 1720 einsetzenden ästhetischen, naturalistischen, profanen Umdeutungen des Bildungsbegriffs die Kontinuität des Biblisch-Mystischen im deutschen Bildungsdenken nicht voll würdigen.

Hinzu kommt, daß I. Schaarschmidt die neutestamentliche Imago-Lehre als den eigentlichen und nie abgestorbenen Wurzelgrund der mystischen Bildungslehre außer acht läßt und sich damit der Möglichkeit begibt, genauere, von der Sache geforderte Differenzierungen vorzunehmen. Ferner wird in Schaarschmidts Quellenauswahl für das 16.-18. Jahrhundert das deutsche Kirchenlied nebst der verwandten erbaulichen Spruchdichtung völlig übergangen, obwohl gerade durch diese Literaturgattung der elementarmystische - und damit neutestamentliche - Bildungsgedanke eine weitaus tiefere, stabilere Verankerung im deutschen Denk- und Sprachraum erhielt, als die Ausführungen Schaarschmidts vermuten lassen. Schließlich bleiben in der Arbeit L. M. Finsterbuschs die überraschenden Parallelen zwischen dem hochmystischen Bildungsmotiv und der romantisch-idealistischen Bildungsauffassung ganz unbesprochen.

Aus diesen Gründen halten wir es für zweckdienlich, einen nochmaligen Gang durch die Geschichte des Bildungsdenkens zu machen, allerdings nur unter dem Aspekt des lebendigen und kräftigen Fortwirkens biblisch-mystischer Elemente im deutschen Bildungsverständnis gerade auch da, wo ein ästhetisch-naturalistisch-säkularer Neuanstrich den christlich-biblisch-mystischen Kern des Bildungsbegriffs verhüllt.

Zu der vorgesehenen Unterscheidung zwischen biblisch-elementar-mystischen und hochmystischen Motiven wäre zur Verhütung von Mißverständnissen noch Folgendes zu sagen: Wir erkannten, daß die Distinktion durchaus ihr fundamentum in re in der deutschen Mystikerlehre selbst habe, insofern nämlich letztere teils in der paulinischen Imago-Lehre vorgeformte, teils bibelfremde, im Neuplatonismus wurzelnde Elemente des Bildungsdenkens enthält. Die Elemente laufen nebeneinander her, gehören aber doch seit Eckhart, Tauler und Seuse zu einer umgreifenden Lehreinheit, nämlich der mystischen Bildungslehre schlechthin. Wir fanden freilich schon in dieser frühen Zeit eine ganz unterschiedliche Akzentuierung der beiden Elemente, d. h. die stärkere Betonung des Hochmystischen bei Eckhart im Gegensatz zur größeren Vorliebe fürs Elementarmystische bei Tauler und Seuse. Dieses grundsätzliche, gewissermaßen schulmäßige Beieinander der genannten Elemente setzt sich auch in die Folgezeit hinein noch lange fort. Die wechselnden Akzente allerdings wer-

64) L. M. Finsterbusch, 'Bilden' und 'Bildung' im Klassizismus und in der Romantik, Wiener Diss., 1943 (maschinenschriftl).

65) Vgl. I. Schaarschmidt, a. a. O., Seite 11 ff; 30; 34; 39; 56 ff; 77. -

L. M. Finsterbusch, a. a. O., Seite 16; 32 ff; 95 ff; 296; 403; 475; 522; 548.

den endlich so stark, daß in klassisch-romantischer Zeit die beiden Stücke der mystischen Bildungstradition auseinanderbrechen: Die biblisch-elementarmystische Christförmigkeits- und Nachfolge-Mystik wird nahezu literaturunfähig; die hochmystische Bildungsidee dagegen gelangt - vom biblischen Grund gelöst - in idealistisch-romantischer Abwandlung zu einem sonderbar vagierenden Eigendasein, mit dem wir uns gegebenen Orts noch beschäftigen müssen. Bis zur Klassik hin freilich bleiben die Elemente friedlich verbunden, wenschon wie im 14. Jahrhundert verschieden akzentuiert. Daher rührt es, daß wir bei der Verfolgung des elementarmystischen Motivs (II, 1a) häufig auf dieselben Autoren stoßen wie bei Behandlung des hochmystischen (II, 1b).

II) Das Fortwirken biblisch-mystischer Elemente im deutschen Bildungsdenken.

1) Traditionsgerechte Ausformungen

Wir wollen unter "traditionsgerechten Ausformungen" alle diejenigen Weiterbildungen und Anklänge im deutschen Sprachraum verstehen, die mehr oder minder bewußt, jedenfalls aber in sachlicher Übereinstimmung die durch die Mystiker des 14. Jahrhunderts vermittelte und um eine Höchstform spekulativ erweiterte neutestamentliche Bild- und Bildungslehre lebendig erhalten haben.

a) Biblisch-elementarmystische Motive

Während der hochmystische, eckhartische Gedanke der 'Überbildung' und 'Vergottung' im 15. Jahrhundert in deutscher Sprache keine profilierte literarische Gestaltung mehr erfuhr, gelangte das elementarmystische Bildungsmotiv vor allem durch die von dem Niederländer Geert Groote u.a. initiierten Restaurationsbewegung der 'Devotio moderna' zu neuer Blüte. Bei den 'Brüdern vom gemeinsamen Leben', bei den Augustinern und überall dort, wo die 'neue Frömmigkeit' Fuß faßte, war es eine vorzüglich aufs Praktische gerichtete Mystik, die als Gegengewicht zum mehr und mehr erstarrenden Formalismus im Lehr- und Kirchenwesen gedacht war und wieder zu einer dem Evangelium gemäßen, schlicht-innerlichen, aber auch tätigen Frömmigkeit führen sollte. Die schönste und bedeutendste literarische Blüte, die aus dieser Geistigkeit hervorwuchs, ist die berühmte 'Imitatio Christi' des Thomas a Kempis. Nicht so sehr eckhartischer Hochflug, sondern mehr seusische Innigkeit verbunden mit taulerischer Bewährung im tätigen Christenalltag; nicht so sehr bildlose Einung und hochmystische Vergottung, sondern mehr moralisch-verähnlichende Einbildung in Christi Bild - das waren Hauptpunkte dieser Frömmigkeit.

An eben dieses Bildungsideal konnte schließlich M. Luther dank seiner geistig-theologischen Herkunft (Augustinismus, Occamismus, vorzüglich Taulers Mystik) unmittelbar anknüpfen ¹⁾. Zur Vorliebe Luthers für das mystische Gedankengut kam noch entscheidend

1) M. Luther dokumentierte seine Wertschätzung der Mystik durch die Herausgabe der vermutlich aus dem 14. Jahrhundert stammenden, in mystischem Geist verfaßten (Forts. nächste Seite unten)

hinzu das reformatorische Schriftprinzip, wodurch von vornherein der elementarmystische Akzent des Bild-Gottes-Denkens bei Luther selbst und im frühen Luthertum, vor allem jedoch im protestantischen und pietistischen Kirchenlied des 17. und 18. Jahrhunderts verständlich wird.

Mehr noch als Luther waren die sog. Böhmisches Brüder den Mystikern und der Devotio moderna verpflichtet. Es ist daher gut verständlich, daß sich im Werk von Joh. Amos Comenius, der 1648 in Polnisch-Lissa Bischof der Brüdergemeinde wurde, biblisch-elementar-mystisches Bildungsdenken, obzwar nicht in deutscher, sondern in böhmischer und lateinischer Sprache, niedergeschlagen hat. Und von den Böhmisches Brüdern führen direkte Verbindungen zum Hallenser Pietismus, dessen geistiges Rückgrat nach Ph. J. Spener wiederum ein großer Pädagoge war, nämlich Aug. Herm. Francke. Auch in seinem Werk ist der alte biblische Bildungsgedanke greifbar, wenschon merkwürdigerweise nicht mehr gebunden an die Termini 'Bilden' und 'Bildung', die in den pädagogischen Schriften Franckes keine Rolle spielen.

Dagegen bürgen die umfangreichen und einflußreichen Werke des Pietisten und belesenen Kenners der mystischen Tradition G. Arnold (1666-1714) immer wieder für die Tatsache, daß die besagten Begriffe noch ganz und ausschließlich den alten Klang haben.

Bleibt uns noch der Hinweis auf Männer wie Klopstock, Herder, Lavater und J. M. Sailer, die die biblisch-elementarmystische Bildungsauffassung und den entsprechenden Gebrauch der Begriffe 'bilden' und 'Bildung' trotz der im 18. Jahrhundert mächtig einsetzen- den Naturalisierung und Ästhetisierung des Bildungsdenkens bis in die Goethezeit heraufführten. Neben den aufgezählten Autoren, die zumeist aufs pädagogische Denken unmittelbaren Ein- fluß nahmen, müssen wir aber zur Ermittlung der biblisch-mystischen Spur im deutschen Bil- dungsdenken auch das Kirchenlied und die barock-mystisch-pietistische Erbauungsdichtung her- anziehen. Gerade das deutsche Kirchenlied steht an Quellenwert für die Geschichte des Bil- dungsgedankens der übrigen Literatur keinesfalls nach, ja es ist sicher nicht zuviel behauptet, wenn man das muttersprachliche, von Generation zu Generation weitergereichte und im Volk bei Hoch und Nieder bekannte Kirchenlied neben Predigtunterweisung und Bibellektüre gerade- zu als das wichtigste Vehikel des biblisch-elementarmystischen Bildungsgedankens betrachtet. Daneben muß unser Augenmerk freilich auch der frommen Spruch- und Erbauungsdichtung gelten.

Was das (protestantische) Kirchenlied anlangt, so sollen im Folgenden die wichtigsten Schöpfer und Sammler desselben zu Wort kommen; im einzelnen: P. Gerhardt (1607-1676), Joh. Scheffler (= Angelus Silesius) (1624-1677), Chr. Knorr von Rosenroth (1636-1689), J. Neander (1650-1680), G. Tersteegen (1697-1769) und vor allem J. A. Freylinghausen (1670-1739), dem wir das umfangreiche, über tausend Lieder verschie- dener Autoren umfassende 'Geistreiche Gesang-Buch' verdanken. Gerade die letztgenannte Sammlung gibt einen wohl annähernd vollständigen Überblick über jenes Liedgut, mit welchem unsere nachmaligen protestantischen Klassiker aufgewachsen und von Kindheit an vertraut ge-

'Deutschen Theologie', die 1516 erstmalig und 1518 (in etwas erweiterter Form) zum zweiten Mal erfolgt. In der Vorrede von 1516 bemerkt L. anerkennend, daß "...die matery/faßt nach der art/des erleuchten docotris Tauleri/prediger ordens" sei; und in der Vorrede von 1518 bekenn- er: "...ist myr neist der Biblien und S. Aug: nit vorkumen eyn buch/darauß ich mehr erlernet hab vnd will/was got/Christus/mensch vnd alle ding seyn." (Zit. nach H. Büttner, Das Büchlein v. vollkommenen Leben, Jena 1920; faksim. Abdr. der Vorrede von 1516 als Titelblatt; u. S. 90 f).

wesen sind: Ein Umstand, der uns im Hinblick auf das Weiterwirken des biblisch-mystischen Bildungsgedankens in klassisch-idealistisch-romantischen Verweltlichungen oder Abwandlungen sehr wichtig erscheint.

Methodisch sei noch bemerkt, daß wir durch eine Art 'Synoptik' der einzelnen Zeugnisse versuchen wollen, die Konstanz unseres Motivs und seiner Besonderungen bis in die Goethezeit hinein zu erweisen. Leitgedanke ist also das Motiv, nicht die genaue historische Abfolge. Dies gilt auch weitgehend für die folgenden Paragraphen.

Das elementarmystische Bildungsdenken entzündet sich an der Liebe zu Jesus, dem Ebenbild Gottes. Wie schon bei Seuse, so wird Christus auch weiterhin und namentlich im Barockzeitalter sehr häufig als 'Bild' angebetet, geliebt und dichterisch besungen. Besonders oft begegnet der Bildtitel in den Dichtungen des J. Scheffler ²⁾.

Ist Jesus 'Bild', so ist er, ins Sittliche gewendet, unser 'Vorbild', unser exemplarisches Muster, dem wir nachahmend ähnlich werden sollen:

".....

JEsu Christus sol allein

Meiner Seelen Vorbild sein. " ³⁾

Es ist der zentrale paulinische Gedanke von der "Gleichgestaltung mit dem Bilde des Sohnes" (vgl. Röm 8, 29) und des Apostels Sorge "... auf daß Christus in euch Gestalt gewinne" (vgl. Gal 4, 19), was hier in manchmal etwas verspielter, barocker Schäfermanier zum Ausdruck gelangt:

"Nun, liebster JEsu, liebstes Leben! Mach mich in allen dir
recht eben, und deinem heiligen vorbild gleich ... " ⁴⁾

Bei aller Verspieltheit in der Form ist doch der neutestamentliche Geist und der Ernst taulerischer Forderung unverfälscht erhalten geblieben: Christi vorbildhafte Existenz verpflichtet in erster Linie zur Nachfolge im Leiden, zur Verähnlichung mit dem Bilde des Christus passus: "Lasset uns mit JEsu ziehen, seinem vorbild folgen nach ... Lasset uns mit JEsu leiden, seinem vorbild werden gleich; nach dem leide folgen freuden, armuth hier macht dorten reich ... " ⁵⁾. Und in einem anderen Lied: "... Gob, o mein HErr und GOtt, daß ich verleugne diese welt, und folge dem exempel, da du mir vorgestellt. " ⁶⁾

2) Vgl. z.B. 'Heilige Seelenlust' I, 30,1; Ellinger, S. 46; "Du allerschönstes Bild ..."; III, 89, 2; Ellinger, S. 121: "Mein schönstes Bild"; III, 14, 3; Ellinger, S. 158: "O süßes Bild"; I, 21, 4; Ellinger S. 36: "... du edles Bild"; vgl. ferner III, 98, 4; Ellinger, S. 133; III, 102, 2; Ellinger, S. 137.

3) J. Scheffler, Hl.S., I, 9; Ell., S. 21.

4) Freylinghausen, Ges.Buch, Nr. 622, Str. 9 S. 327.

5) ebda., Nr. 143, 1 u. 2, S. 68.

6) ebda., Nr. 159, 6, S. 79.

Schon in dem noch heute allerwärts gesungenen, von P. Gerhardt 1656 gedichteten Lied "O Haupt voll blut und Wunden" wird an Christi Passions-Imago erinnert:

"Erscheine mir zum Schilde /
Zum Trost in meinem Tod /
Und laß mich sehn dein Bilde
In deiner Creutzes-noht /
..... " 7)

Christus als Imago Dei ist, weil schlechthiniges Vorbild christlichen Lebens, auch das höchste und verbindlichste Leitbild jeder Erziehung. Es ist nur eine pädagogische Konsequenz des biblisch-elementarmystischen Imago-Gedankens, wenn J. A. Comenius in seiner "Didactica Magna" (lat. 1557) als Erziehungsziel nachdrücklich hervorhebt: "... Laßt uns also das bei uns gewahren, was wir in Christo Jesu gesehen; dem vollendetsten Urbild aller Vollkommenheit, welchem entsprechend uns zu bilden uns wohl ansteht. Deshalb hat er auch gesagt: 'Lernet von mir' (Math 11, 29). Und weil derselbe Christus dem Menschengeschlechte gegeben ist als erleuchtetster Lehrer ... so ist es klar, daß die Christen nach dem Muster Christi gebildet und herangezogen werden müssen ... Dann also erst werden in Wahrheit unsere Schulen christliche sein, wenn sie uns Christo so ähnlich als möglich machen." 8)

Und A. H. Francke fordert aus demselben Geiste heraus: "Muß man insonderheit ihnen (scil. den Kindern) Christum aus der heiligen Schrift zeigen, wie derselbe sei das vollkommene Sühnopfer für unsere Sünde und das vollkommene Exempel und Muster, darnach wir unser ganzes Leben einzurichten haben. Solches muß ihnen mit großer Liebe und Sanftmut öfters beweglich fürgestellt werden, damit sie selbst ein Verlangen kriegen, das vollkommene Bild des Herrn Jesu, wie derselbe ihnen von Gott gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, beständig in ihrem Gedächtnis und in ihrem Herzen zu tragen." 9)

Die paulinische Voraussetzung vom Verlust der Schöpfungsimago hatte im 14. Jahrhundert bei Eckhart usw. zum mindesten keine ausgesprochene Akzentuierung erfahren. Seit dem Barock wird sie wieder wichtig.

Comenius schreibt: "Aber noch mehr ist das (scil. die Berufung zur ewigen Seligkeit) uns Christen offenbar, nachdem Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, vom Himmel gesandt, um das verloren gegangene Ebenbild Gottes in uns wieder herzustellen ..." 10).

7) Zit. nach DLE (Kindermann), Reihe Barock/Bar.lyrik. Bd. 3, hrsg. von H. Cysarz, Leipzig, 1937, S. 217.

8) J. A. Comenius, Didactica Magna, Kap. 10, 15; Pädagogische Schriften, Übers. von C. Th. Lion, Langensalza 1883³, S. 68. Vgl. ders., Unum necessarium Kap. 8, 5 (Übers. von Joh. Seeger, Jena/Leipzig, 1904, S. 151f): "Wie müssen es aber die Menschen anfangen, um Christo ähnlich zu werden? Sie müssen allein auf Christum schauen ..."

9) A. H. Francke, Kurzer u. einfältiger Unterricht ... I, 7, 5; Pädagog. Schriften, hrsg. von G. Kramer, Langensalza, 1885², S. 26. Vgl. auch Idea Studiosi Theol. 4, a. a. O., S. 392 u. ö.

10) J. A. Comenius, Did. M., Kap. 2, a. a. O., Seite 31.

Und A.H. Francke wird an Kol 3,9 f gedacht haben, wenn er darauf besteht, daß den Kindern von den Eltern oder Präzeptoren vor Augen gemalt werden solle "... der rechte Adel der menschlichen Seele, so in der Erneuerung zum Ebenbilde Gottes besteht." ¹¹⁾ Die Formulierungen sind allerdings nicht immer klar und eindeutig: Einerseits klingt immer wieder Luthers Lehre vom Imago-Rest nach, wie überhaupt der alte spekulative Versuch zur Sicherung des 'humanum' auch für den gefallen Menschen; andererseits stoßen wir auf Äußerungen, die schlechtweg den Verlust der Schöpfungsimago zum Ausdruck bringen. Daß G. Arnold die Schöpfungsimago nicht gänzlich verloren glaubt, möchte man auf Grund der folgenden Sätze annehmen:

"Weil das Göttliche bild im menschen etwas lebendiges / wesendliches und zugleich Göttliches war / dieses wesen aber gleichwohl nimmermehr sterben noch verloren werden kan: so muß es auch in Adam nicht gantz verdorben oder vernichtet und zu nichts worden seyn; Sondern es ist zerrüttet / geschändet / verunehrt / zerstöret / verdeckt / verdunkelt und durch den grimm und die grobheit und irdigkeit unerkäntlich worden / ..." ¹²⁾

Dagegen klingen diese Sätze eher nach völligem Verlust der Urstandsimago: "UNter denen fruchten der neuen geburt / so vortreflich sie auch immer seyn / ist unstreitig die aller-kostbarste und herrlichste die warhafftige ersetzung und wiederherstellung des verlorenen ebenbildes der Göttlichen Majestät." ¹³⁾ Handelt es sich nur um sprachliche Lässigkeit, oder um ein wirkliches Schwanken in der Beurteilung des Problems? Die Unsicherheit Arnolds in dieser Sache erhärtet aufs neue unsere schon früher gemachte Feststellung, daß in Kol 3,9 f usw. die Frage nach dem Schicksal der vorchristlichen 'Humanität' gar nicht gestellt, sondern lediglich die Tatsache der neuen Gottesbildlichkeit in Christus ins Licht gerückt wird. Die Frage nach dem vorchristlichen 'humanum' im Zusammenhang mit der paulinischen Imagolehre stellen, heißt eben nach wie vor spekulativ über die letztere hinausgehen. Ohne jede Reflexion sprechen die Kirchenlieder häufig vom Verlust der Schöpfungsimago und der dadurch notwendig gewordenen Wiederherstellung der Gottesbildlichkeit durch Christus. Freylinghausen z.B. bringt in seinem Gesangbuch das Folgende:

"Du warst des Schöpfers schönstes bild, mit lieb und licht von ihm erfüllt, als er dich erst formirte; und seine hand in solchem stand, dich einer braut gleich, zierte. - Doch sie, wie, durch der schlange list, du bald darauf gefallen bist aus diesem schönen orden, wie du gantz blind und voller sünd zum scheusal bist geworden." ¹⁴⁾

11) A.H. Francke, Kurzer und einfältiger Unterricht, I, 2, a.a.O., S. 18; vgl. auch ebda. I, 6, a.a.O., S. 23; Philanthropia Dei 7, a.a.O., S. 94.

12) G. Arnold, Wahre Abbildung des inwendigen Christentums ..., Frankfurt, 1709, I, 5, 2, S. 56 f.

13) Ders., ebda., II, 14, 1, S. 457.

14) Freylinghausen, Ges.Buch, Nr. 422, 2.3. S. 221. - Vgl. ferner ebda. Nr. 54, 2. S. 22; Nr. 367, 2.14. S. 187 f; Nr. 368, 1. S. 188; Nr. 374, 2. S. 192 u.ö. -

Im Liedgut oft vertreten ist auch die über das NT formell (nicht unbedingt auch inhaltlich, vgl. z.B. 1 Kor 15,49!) hinausgehende Vorstellung, daß der gefallene Mensch anstelle des verlorenen Gottesbildes das Bild Satans an sich und in sich habe. Im Ges.Buch von Freylinghausen heißt es Nr. 385, 4. S. 200: "Ach GOtt! mein hertz ist roh
(Forts. nächste Seite unten)

Keine radikale Zernichtung, aber doch - wie Arnold - eine regelrechte Zerstörung der Urstands-
imago nach dem Fall setzt auch der Katholik J. M. Sailer, wahrscheinlich beeinflusst von der
französischen Mystik Fénelons und der Mme. Guyon, voraus. Sailer schreibt in seiner "Glück-
seligkeitslehre" (1787): "Wie eine Statue im Garten, die von den Zerstörungen der Zeit sehr
vieles gelitten hat, klein erscheint gegen die Statue, die aus des Künstlers Hand kam, und da-
von die treue Beschreibung noch im Archiv liegt: so der Mensch, wie er jetzt ist, gegen das
Original, das aus der Hand des Schöpfers kam. So groß und so klein ist der Mensch. - Aber ganz
groß und lieblich würde uns sein Bild wieder werden, wenn es uns gegeben wäre, ihn im Zustand
seiner Wiederherstellung ... anzublicken. Nach dem klaren Inhalte dieser Belehrungen (scil. der
göttl. Offenbarung) kam der Sohn des Vaters in der Gestalt unseres Elendes zu uns; ward Fleisch
von unserem Fleische, um in uns das verfallene Bild der Gottheit wieder zu erneuern; erteilte
uns die Vollmacht, Gottes Kinder zu heißen und zu sein, und gab sich für uns in den Tod, um
unsere Erlösung von Sünde, Irrtum, Elend, Tod zu vollenden ... " 15).

Auf dem Boden des Neuen Testaments, für die christliche Tatsache der neuen, mit Christus
gesetzten Gottesbildlichkeit und für die Realität der Bildung nach Christi Bild ist die spekula-
tive Frage nach dem Schicksal der Urstandsimago post lapsum relativ unbedeutend, auch wenn
sie, wie die Zitate zeigen, im Barock und später hin und wieder gestellt und nicht ganz ein-
heitlich beantwortet wurde. Der entscheidende Ausgangspunkt ist nach wie vor der des Neuen
Testaments; Christus als Gottesbild im eminenten Sinn garantiert auch die neue Gottesbildlich-
keit des Christen. Der Sohn als das allerhöchste und ewig-unzerstörbare Gottebenbild stellt in
allen, die an seiner Tat gnädig durch die Wiedergeburt in Taufe und Umkehr Anteil bekom-
men, die verlorene, zerrüttete, ruinierte, verdorbene Gottesbildlichkeit wieder her. Das histo-
rische Weihnachtsgeschehen, die Epiphanie der neuen Gottesimago, sowie die mystische Geburt
Christi in der Einzelseele bewirken gnadenhaft das neue Bildsein.

Die uns vom Neuen Testament und von den mittelalterlichen Mystikern her wohlvertraute
Synonymik von Bildwerden und Geburt, von Bildsein und Kindschaft, von bilden
und gebären fällt auch jetzt wieder auf.

(d. h. ungebildet!) und wild, verloren hab ich gar dein bild, ich bin im sünden-orden ein
bild des satans worden: ... " Vgl. auch ebda. Nr. 648, 13. S. 343: "Der eigen-will, des
satans bild, ists, der die seele so verwild't, ... " und vom Wiedergeborenen: " ... des al-
ten drachen bild und zeichen trag ich nicht mehr; ... " (ebda., Nr. 466, 8. S. 244).

Vgl. weiter G. Arnold, Wahre Abbildung, I, 5, 18, S. 65; Evangel. Reden, S. 41: "... da-
mit er (scil. Christus) in uns selber das alte falsche bild durch seine zucht zerstöre, welches
sich an Christi stelle gesetzt hat ... ". - Eine ganz wichtige Rolle spielt die Satansimago in
der Bildungslehre J. Böhmcs; vgl. hiezu § 18)!

- 15) J. M. Sailer, Glückseligkeitslehre, neu hrsg. von J. M. Nielen, Frankfurt, 1926, S. 77 f. -
Daß Sailer, obzwar unausgesprochen, die traditionelle Zweiteilung: natürliche-übernatür-
liche Imago übernommen und die erstere für unverlierbar gehalten hat, geht aus folgender
Äußerung deutlich hervor: "Nun mag man die Kräfte des Menschen so zerrüttet denken, wie
man will; sie sind doch noch ein Bild der Gottheit im Systeme des Glaubens an Gott. Der
Mensch kann doch noch erkennen, lieben, handeln; man muß aber die Erkenntniskraft des
Menschen als einen Strahl der Allwissenheit und Weisheit Gottes, den (Forts. nächste S. unten)

Ein Lied des Knorr von Rosenroth möge für viele Beispiele stehen:

"So war denn Mensch deß Höchsten Kind /

Und trug der Sünder Bürde;

Damit der Mensch befreyt von Sünd'

Ein Kind deß Höchsten würde;

Wenn ihn das Wort daß alles rührt /

Zum andern Leben neu gebiert;

In dem er hier auf Erden

Kan Gott gleichförmig werden.

.....

Wenn nun dein Bild also gezeugt /

laß uns dein regen fühlen:

..... " 16)

Die außerordentlich nahe, biblisch wie mystisch gut fundierte Beziehung zwischen Bildmotiv und Kindschaftsgedanke kommt sinnigerweise bei Betrachtung des Weihnachtsgeheimnisses und beim Lobpreis des Christkinds in den Vordergrund. Die menschliche Geburt des ewigen Gottessohnes und -bildes ist die Voraussetzung für die mystische Gottesgeburt in der Christenseele und für die nach mystischer Tradition davon abhängige Realisierung des neuen Gottes- und Christusbildes: Wer Christi Bild sein will, muß dem Christkind ähnlich werden: "Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr nicht umkehrt und wie die kleinen Kinder werdet, so kommt ihr sicher nicht ins Königreich der Himmel. Wer sich nun erniedrigt wie dies Kind hier, der ist der Größte im Königreiche der Himmel." (Mt. 18, 3 f; vgl. Mk 9, 36 f; Lk 9, 47 f). Dieser evangelische Kerngedanke von der Gotteskindschaft und vom lauter-demütigen Kindessinn, der von Anfang an mit dem neutestamentlichen Imagogedanken und dem biblisch-elementarmystischen Bildungsmotiv aufs engste verbunden war, klingt auch in der barocken Bildungsauffassung an, wie aus den folgenden, ans Jesuskind gerichteten Versen von G. Tersteegen ersichtlich ist:

Menschenwillen, und besonders seine Fähigkeit zu lieben, als einen Funken der Alliebe Gottes, und die Menschenkraft, das eigentliche Vermögen zu wirken, als ein Bild seiner Allmacht ansehen." (Glückseligkeitslehre, a. a. O., Seite 76).

16) Knorr von Rosenroth, Neuer Helicon Nürnberg, 1699, Aria 37, 5.7.
Seite 83 f.

".....
Laß dein Äuglein
Mich anblicken, in mich drücken
Deine Klarheit,
Und dein Kinder-Bild in Wahrheit.
.....
Mein { Kindgen ich umarme dich,
JESU
Komm druck dein Kinder-Bild in mich
Laß mich dir ähnlich werden,
..... " 17)

Das uralte, schon in 2 Kor 3, 18 anklingende mystische Motiv der 'Verwandlung durch Schauen' begegnet hier ein weiteres mal: Der Dichter bittet um den 'verwandelnden Kindesblick Jesu, der - zugleich als mystische Zeugung aufgefaßt - die Kindesbildlichkeit ins empfängniswillige Herz "eindrücken" soll. Die Gesichtspunkte wechseln; mal ist es mehr die Vorstellung des göttlichen 'Zeugungsaktes', mal mehr der Gedanke der menschlichen 'Empfängnis' und 'Geburt', was jeweils zum Ausdruck gelangt. Göttliche Zeugung, Herzensempfängnis und Gottes (bzw. Christi) Geburt im Menschenherzen gehören in der barocken, elementarmystischen Bildungsvorstellung motivisch engstens zusammen: Das mystisch in der Seele gezeugte Jesusbild will geboren sein, mit der passiven 'Empfängnis' korrespondiert die durchaus nicht bloß passiv, sondern aktiv-sittlich begriffene Bildgeburt: "Ubet euch also, daß die neue göttliche gestalt geboren werde." 18)

Zum Thema der barocken Bildungsmystik gehört nach wie vor und ausschließlich die christliche Wiedergeburt zur Gotteskindschaft in Christus. Der thematischen Kontinuität des Bild- und Bildungsdenkens im Schoß der mystischen Tradition entspricht im wesentlichen auch eine terminologische: Nach wie vor sind die Begriffe 'bilden' und 'Bildung' unbedingt verhaftet im Umfeld des Imago Dei-Gedankens, wenn man von dem rein handwerksmäßig-künstlerischen Verstand dieser Wörter absieht. An keiner Stelle noch brechen die Termini aus dem Verband der biblisch-mystischen Kategorien aus. Die Variationsbreite für die Anwendung der Begriffe im gehobenen (d.h. nicht-handwerksmäßigen Sinn) ist bestimmt durch den elementarmystischen Gedanken auf der einen, und den hochmystischen auf der anderen Seite.

17) Geistl. Blumen-Gärtlein, III, 6, 1. 13, S. 243 u. 246; vgl. auch ebda., III, 29, 8, S. 288.

18) G. Arnold, Evang. Reden. Ep. am S. Septuag., S. 156; vgl. Gal 4, 19. Das Beieinander und die innere Zuordnung von Kindschafts- und Bildmotiv ließe sich aus dem Lied- und Spruchgut der Zeit vielfach belegen; nur zwei weitere Beispiele: Freylinghausen, Nr. 96, 1, Seite 43: "MEin Vater! zeuge mich, dein Kind, nach deinem bilde" und ebda. Nr. 510, 13, Seite 269: "Wirst du in mir, mein Heil, so kräftig dich verklären, und mich zu deinem bild durch sterben neu geben;"

Aus der Vielzahl der Zeugnisse, die in diesem Rahmen selbstverständlich nicht alle herangezogen werden können, mögen etliche das Gesagte illustrieren, soweit sie zum biblisch-elementarmystischen Gedankenkreis gehören.

Während das Substantiv 'Bildung' in den geistlichen Liedern und Sprüchen des gedachten Zeitraumes überhaupt keine Rolle spielt und nirgends den Terminus 'Bild' begleitet oder verdrängt, nimmt es in den Schriften J. Böhm es eine hervorragende Stellung ein.

Wegen der thematischen Sonderstellung der Böhmeschen Bildungsmystik, die weder dem elementarmystischen noch dem hochmystischen Typus gänzlich zugehört, klammern wir dieselbe an dieser Stelle aus und verweisen auf den folgenden Paragraphen. Bei dem wichtigsten Theoretiker und Historiker des mystischen Denkens, den die Epoche auf deutschem Boden aufzuweisen hat, bei Gottfried Arnold hingegen kommt das Substantiv 'Bildung' immer wieder im biblisch-elementarmystischen Sinn zur Anwendung.

Bemerkenswert und auffallend im Gegensatz zum mhd. Sprachgebrauch ist vor allem die zunehmende, durch den Böhmeschen Sprachgebrauch bestens vorbereitete Dynamisierung des Begriffs: 'Bildung' ist nicht mehr in erster Linie das Resultat des 'Bildens' sondern bei Böhme und auch bei G. Arnold mehr und mehr der Vorgang selbst, also das Bilden des Bildners.

Die Gottesbildlichkeit der Erstschöpfung, die "alte Bildung"¹⁹⁾, die sündhaft verloren ging, wird in der christlichen Neu- und Wiedergeburt restauriert und reformiert: "Das muster und fürbild / nach welchen diese bildung geschiehet / ist ... JEsus CHristus selbst / und zwar nicht etwa von außen / sondern hauptsächlich von innen durch seine innerlich wirkende gnade und krafft / die er eben durch sich selbst zu wege gebracht hat." ²⁰⁾ Christliches Bildwerden und Bildsein sind jedoch so eng aneinander gebunden, daß immer da, wo das Werdemoment betont erscheint, auch zugleich das Seins- bzw. Vollendungsmoment irgendwie mitschwingt und umgekehrt. Die neue Bildung, Gestaltung oder Formierung zur Gottesbildlichkeit, von G. Arnold "des Christenthums summa" genannt ²¹⁾, umfaßt eben wie schon im Neuen Testament die ganze Spanne der christlichen Existenz von der Taufe bis zur eschatologischen Vollendung. Im Hinblick auf die hienieden je noch ausstehende Endgestalt vergleicht G. Arnold das ganze Leben einer einzigen Geburt, deren Nöte und Wehen im schließlichen Hervortreten des ganz nach Christus gebildeten Menschen ihren Sinn finden; "Daß aber nun fürs erste die wiederaufrichtung des Göttlichen bildes allein in einer gründlichen neumachung des menschen vorgehe / ist von denen Aposteln selbst beständig gelehret worden. Sintemal sie den neuen menschen also beschreiben / daß er nach GOTT geschaffen sey in gerechtigkeit und heiligkeit der wahrheit / oder nach dem bilde des / der ihn geschaffen hatte / Eph 4/24. Col 3/10. Woraus wir sehen / daß die gantze arbeit der neuen geburt auff eine solche Göttliche bildung zieleet; nicht anders / als eine leib-

19) G. Arnold, Wahre Abbildung, II, 11, 8 Seite 416.

20) G. Arnold, Wahre Abbildung, II, 16, 1, Seite 483.

21) Ders., ebda., II, 14, 15 (Randtitel). Seite 463.

liche geburtsarbeit auff die hervorbringung eines natürlichen menschen-bildes angesehen ist" ²²
 Das "pur göttliche werck der neuen bildung" ²³) wird von Arnold ganz im Sinn von 2 Kor 3, 18
 als ein Gewirk des Hl. Geistes verstanden zu dem Ende, daß "Christus in uns Gestalt gewinne"
 (vgl. Gal 4, 19): "Diese bildung Christi geschehe / wenn der Hl. Geist eine Göttliche gestalt
 durch die heiligung und gerechtigkeit eingebe oder eindrucke ... und was dergleichen reden
 mehr sind" ²⁴). Obwohl "pures" Gotteswerk, ist die "geburtsarbeit" zur christförmigen Bil-
 dung dennoch nicht denkbar ohne die aktive Mitwirkung des Menschen: Die "bildungs-kraft",

22) G. Arnold, Wahre Abbildung, II, 14, 2, S. 458. - Die hier bei G. Arnold, aber auch im
 protestant.-pietist. Kirchenlied zentral gestellte Bild- und Bildungsthematik hat auch
 katholischerseits ihre Parallelen. Weil wir uns in unserer Untersuchung auf das
deutsche Bildungsdenken beschränken müssen, insoweit dieses schließlich in Klassik, Idea-
 lismus und Romantik einmündete, können wir die mystische Imago-Tradition, die sich im
 Anschluß an die mtl. Gewährsmänner (Eckhart usw.) in der katholischen Kirche genau so
 lebendig fortsetzte wie in der protestantischen, nicht weiter heranziehen; denn die kath.
 Mystik hat sich nach der Glaubenspaltung zunächst nur in den Ländern lebendig erhalten
 können, die von den äußeren und inneren Erschütterungen des reformatorischen Umbruchs
 nicht oder weniger erfaßt wurden, also vor allem in Spanien, Italien und Frankreich. Um
 aus diesen Räumen nur die wichtigsten Namen zu nennen: In den Schriften der hl. There-
 sa v. Avila (1515-1582) und des hl. Johannes v. Kreuz (1542-1591) lebt beste
 mystische Tradition. In Frankreich blieb mystisches Gut bes. durch Fénelon (1651-1717)
 sowie durch Mme. Guyon (1648-1717) wirksam. Die Letztere blieb wegen quietistischer
 Lehren kirchlicherseits nicht unangefochten, wurde jedoch von Fénelon verteidigt und hatt
 durch ihre ins Deutsche übersetzten Schriften mystischen Inhalts auf deutschem Boden groß
 Einfluß gleichwohl bei Katholiken wie bei Protestanten und Pietisten: Schon 1730/31 er-
 schienen ihre "Geistreichen Discurse" in deutscher Übersetzung (2 Bde. Leipzig, 1730/31).
 Das mir vorliegende Exemplar trägt das 'Ex libris' von Christian Ernst Graf zu Stolberg
 und den Stempel der Stolberg-Wernigerodeschen Bibliothek; ein Zeichen dafür, daß auch
 die führenden prot.-piet. Kreise des damaligen Deutschland an die kath. Mystik Frank-
 reichs Anschluß hatten. In dem genannten Werk der M. Guyon trägt der 7. Disc. des er-
 sten Bandes die Überschrift: "Daß die Wiederbringung des Ebenbildes Gottes in dem Men-
schen der Endzweck von allen ist." (a.a.O., I., S. 110). Das ganze Kapitel könnte ge-
 nau so etwa von G. Arnold geschrieben sein: Die Schöpfungs-Imago ist durch die Sünde
 zerrüttet, verdorben und ausgelöscht: "Denn man muß wissen, daß der Mensch, indem
 er durch seine Sünde das Ebenbild des Sohnes verderbet und ausgelöschet, er seine selige
 Freyheit verloren ..." (a.a.O. I, 7, 2, S. 112). Mit Arnold stimmt auch überein die Be-
 merkung der M.G., daß das Wesen des ganzen Christentums in der Wiederherstellung der
 Imago begriffen sei: "Darin bestehet auch das Wesen der Christlichen Religion, daß wir
JEsum Christum dieses Ebenbild wieder zu seiner ersten Schönheit in uns bringen, und noch
darzu einen neuen Glantz hinzuthun lassen." (a.a.O., I, 7, 4, Seite 114).

23) G. Arnold, Wahre Abb., II, 4, 6, S. 459 f.

24) G. Arnold, Wahre Abb., II, 15, 4, S. 473.

die von seiten des Menschen unbedingt eingesetzt werden muß, damit das Bildungswerk in ihm zustande komme, ist der Glaube. Vermittelst dieser Bildungskraft des Glaubens "... bekommt ein mensch das bild CHristi in sein hertz welches in ihm stets gebildet wird" ²⁵⁾.

Der Terminus 'Bildung' bezeichnet hier also ganz eindeutig und ohne Nebensinn den neuteamentlich-elementarmystischen Doppelaspekt des Bild Christi - Seins und des Bild Christi - Werdens. Der dynamische Sinn des Terminus hat gegenüber der mtl. Mystik stark aufgelockert und schwingt fortan stets mit, wenn er nicht sogar den Hauptakzent trägt. Einige Synonyme zum Substantiv 'Bildung' seien noch erwähnt, die mitunter unseren Terminus ablösen und in gleicher Bedeutung dessen Stelle vertreten können. Arnold spricht Wahre Abb. III, 4, 10, S. 647 von der "verbildung in GOtt" und III, 4, 12, S. 648 von der "verbildung des gemüths in Gott". Die uralte Gleichberechtigung von 'Bild' und 'Gestalt' zeigt sich auch in der Verwendung des Substantivs 'Gestaltung' anstelle von 'Bildung'. Wahre Abb. II, 15 trägt die Überschrift: "Von der gestaltung und ähnlichkeit des Bildes Christi in der seele". In diesem Kapitel kommt dann Theophylakt in der Arnoldschen Übersetzung zu Wort: "Es ist eine andere wiedergeburt und neue gestaltung ... nöthig / damit die gestalt GOTTes wieder in euch sey / und ihr aus ihm seinen character oder kenn zeichen nehmet und traget ..." (a. a. O., II, 15, 5, S. 473) ²⁶⁾. Dem Terminus 'Verbildung' entsprechend ist manchmal auch von 'Vergestaltung' zum neuen Gottes- und Christusbilde die Rede ²⁷⁾. In Anlehnung an lat. 'transformatio' kommt auch 'Überformung' vor ²⁸⁾.

Viel häufiger als das Substantiv 'Bildung' wird in der Erbauungs- und Lieddichtung der Barockzeit, aber auch in der sonstigen mystischen Literatur das Verbum 'bilden' mit zahlreichen Synonyma gebraucht, um die Bildwerdung und das Bildsein des Christen zu kennzeichnen. Die nuancierenden eckhartischen Komposita (entbilden, einbilden, überbilden) sind nunmehr ohne Bedeutung geworden, wensschon im Zusammenhang mit dem hochmystischen Motiv an einigen Stellen der Terminus 'entbilden' noch auftaucht. Im wesentlichen jedoch nehmen unsere barocken Gewährsleute mit dem einfachen Grundwort 'bilden' bzw. mit einem der jetzt besonders zahlreich gewordenen Synonyme vorlieb, um die Tatsache oder Forderung der neuen Bildung nach Christi bzw. Gottes Bild auszudrücken.

25) G. Arnold, Wahre Abb., I, 9, 14, S. 143.

26) Vgl. auch G. Arnold, Myst. Theol. S. 208: "... geistl. geburch und Gestaltung Jesu Christi in der Seelen ...".

27) Vgl. G. Arnold, Myst. Theol., S. 159 f: "Das endlich die Vereinigung und Vollkommenheit / nach welcher der Mensch von seiner itzigen Niedrigkeit sich strecken muß / nicht sey eine völlige und genießliche Vereinigung / oder Vergestaltung / ... sondern nur eine Vereinigung und Vollkommenheit der Reisenden / die da noch vermischt ist mit der Dunkelheit des Glaubens / ...".

28) Vgl. G. Arnold, Wahre Abb., III, 4, 11, S. 647: "Die Lieb-volle einigung des gemüths mit GOtt / welche in der geheimen Gottesgelehrtheit geschicht / wird eine überformung oder transformation genennet / wie die heil. väter geredet haben."

Natürlich wird 'bilden' auch dort gebraucht, wo von der 'alten Bildung', von der Schöpfungs-Imago nach Gen 1, 26 f die Rede ist. Freylinghausen, Ges.B., Nr. 527, 2 erinnert an diese erste, sündhaft verlorene Bildung: "Du bist von Gott gebildet zu seiner Ähnlichkeit, nun aber ganz verwildet, und voller Sicherheit ..." (S. 279) ²⁹⁾. Im Zusammenhang der Schöpfungs-Imago steht für 'bilden' häufiger 'formiren': "Du warst des Schöpfers schönstes Bild, mit Lieb und Licht von ihm erfüllt, als er dich erst formirte; und seine Hand in solchem Stand, dich einer Braut gleich, zierte" ³⁰⁾. Oder in einem anderen Lied: "Deine Hand hat mich formirt und gebildet wunderbarlich ..." ³¹⁾; und anderswo: "Und als er sie (scil. die Welt) genug geziert, hat er den Menschen drauf formirt, und ihn nach seinem Ebenbild mit Weisheit und Verstand erfüllt. Halleluja." ³²⁾

Am häufigsten kommt aber 'bilden' zur Anwendung, wenn es um den thematischen Schwerpunkt der biblisch-elementaren Bildungslehre geht, nämlich um die neue Christus- und Gottesbildlichkeit. In vielen Liedern wird dieses Zentralmotiv nach allen Seiten hin variiert, so daß man ruhig von einem Lieblings- und Schlüsselwort reden darf, welches an Popularität ebenso wie an Eindeutigkeit in der Verwendung nichts zu wünschen übrig läßt. Das exemplarische Musterbild, nach dem die Gläubigen gebildet werden, ist kein anderer als Christus; die folgenden Belege liegen durchaus auf der biblischen und elementarmystischen Ebene: "Ach! wie theur sind wir erworben, nicht der Menschen Knecht zu seyn: drum, so wahr du bist gestorben, mußt du uns auch machen rein, rein und frei, und ganz vollkommen, nach dem besten Bildt gebildet. Der hat Gnade um Gnade genommen, wer aus deiner Hülle sich füllt" ³³⁾.

Das unauflösbare Ineinander von Christi bildender Gnade und des Christen passiv-aktiver Mitwirkung, bestehend im Sich-bilden-lassen, welches wegen der personalen Bildgesetzlichkeit zugleich ein Sich-selbst-bilden ist, muß man ständig im Auge behalten, um die eigentümliche Doppelvalenz der Formulierungen zu erkennen. Einerseits ist es immer Gott, Christus, der als der primär aktive Bildner vorgestellt, bzw. um Fortsetzung und gnädige Vollendung des Bildungswerks angerufen wird, so zwar, daß andererseits der zu bildende Christenmensch nicht bloß als wehrloser Stoff nach Art des Wachses oder anderen plastischen Materials dem göttlichen Model ausgeliefert erscheint (auch wenn dieser Vergleich oft Verwendung findet), sondern zur selbstverantworteten, gewissentlich und sittlich frei bejahten Christform gerufen wird. Ein paar Beispiele für das Innewalten beider Gesichtspunkte im pietistischen Bildungsdenken.

29) Vgl. auch G. Arnold, Wahre Abb., I, 3, S. 3 und I, 6, 44, S. 91.

30) Freylinghausen, Ges.B. Nr. 422, 2, S. 221. - Vgl. auch Joh. Scheffler, Heilige Seelenlust, V, 196, 2, Ell S. 293: "Er (scil. der Schöpfer) hat auch nichts dich hervor gebracht.

Zu seinem Bild formiret;
zu seinem Gleichniß dich gemacht
Und stattlich ausstaffirt."

31) Freylinghausen, Ges.B. Nr. 797, 2, S. 427.

32) Ders., ebda., Nr. 321, 5, S. 163. - Vgl. auch G. Arnold, Wahre Abb. I, 1, 2, S. 3, wo Gott nach Ps 33, 15 "ein Bilder und Formirer ... des hertzens" genannt wird.

33) Freylinghausen, Ges.B., Nr. 461, 10, S. 241; das Lied stammt von G. Arnold.

Im Freylinghausenschen Gesangbuch steht:

"Ein Vorbild bist du (scl. Jesus) mir; ach! bilde mich nach dir,

du mein Alles! JEsus, ey nu, hilf mir dazu, daß ich mag heilig seyn wie du!" 34)

Christi bildnerische Aktivität (= bilde mich nach dir) ist die absolute Voraussetzung und Bedingung, aber kein Ersatz für des Christen Verähnlichungsstreben, für seine mit- und selbstbildnerische, weil sittlich verantwortete Aktivität; daher in einem anderen Lied die Bitte:

"... daß wir in diesem jammerthal von hertzen scheuen überall der welt gottloses wesen, und streben nach der neuen art, dazu der mensch gebildet ward; wer das begehrt, sprech: Amen!" 35)

Wir sind gebildet nach Christus und sind es zugleich doch nicht, wenn wir uns diese ontisch-sakramental vorgegebene Bildung nicht persönlich aneignen, so daß sie wahrhaft Selbstbildung wird im "streben nach der neuen art". Nicht immer treten die beiden Momente der göttlichen und menschlichen Aktivität gleichzeitig, im selben Lied oder gar in derselben Strophe auf. Oft wird die bildende Gnade Gottes bzw. Christi allein in den Blick genommen, wie etwa in den folgenden Belegen: "Ach! bilde du mich gantz nach deinem sinne, und gib, daß ich dich ja recht lieb gewinne, und folge dir, wo du nur gehest hin, damit ich aller orten bey dir bin" 36). Selbst hier kann man sich eigentlich nicht vorstellen, wie die Bitte um Christusliebe und Nachfolgewilligkeit zu einer göttlichen Bildungstätigkeit ohne mitbildnerische Verantwortung des zu Bildenden passen sollte 37).

34) Freylinghausen, Ges.B. Nr. 622, 1, S. 327; der erste Teil des Zitats findet sich auch bei A. Langen, Der Wortschatz des deutschen Pietismus, Tübingen, 1954, S. 39; hieraus entnehme ich, daß dies Lied von G. Arnold stammt.

35) Ders., ebda. Nr. 851, 6, S. 459.

36) Freylinghausen, Ges.B. Nr. 626, 2, S. 329.

37) Das gilt es auch an anderen, leicht mißverständlichen Stellen zu beachten; vgl. z.B. G. Arnold, Wahre Abb., II, 14, 4, S. 458: "So ist nun das göttliche bild ein pur lauterer werck des neuen Schöpfers allein / weil der mensch in seinem abfall sich nimmermehr selbst dazu bilden oder schaffen / wohl aber davon immer länger abhalten mag". D.h. nur, daß die entscheidende Begründung des Bildseins absolute Gnadentat Gottes, nicht aber, daß der Mensch dispensiert sei von gewissenlich-sittlicher Verwirklichung desselben! Vgl. auch Wahre Abb., II, 15, 1, S. 471: "Nunmehr haben wir weiter einzuschauen in dieses geheimnis / wie dieses Göttliche leben nach dem ausdruck der Schrift besonders aus / in und mit dem ... Sohne GOTTes gebildet / gestärcket und gleichsam ans licht gebracht werde. Der heil. Paulus redet mehr als zu deutlich hievon / wenn er von denen anfangenden Galatern saget: Christus müsse in ihnen eine gestalt gewinnen (μορφωθῆναι) oder gebildet und zur anständigen rechten form gebracht werden / Gal 4 / 19." Oder der gleiche Autor in Evang. Reden, Ep. am 3. S.n. Ersch., S. 120: "HErr, du erforschest mich, und kennest mein boses hertze. Wohlan, fege, brenne, durchsuche, läutere und reinige mich mit deinem blut: Und weil vor dir nichts gilt, als eine neue creatur, so bilde du sie selbst in mir, und stelle sie dem Vater dar." Und ders., ebda., Ep. am 5. S.n. Ersch., S. 142: "So lasset GOTTes bild in (Forts.nächste S. unten)

In einer Welt, in der Kunst, Künstlertum und Bildwirklichkeit bis zu einem gewissen Grad längst schon aus der sakral-numinosen Sphäre ausgebrochen und zur eigengesetzlichen Selbstständigkeit gelangt sind, wo ästhetische Theorie (Winckelmann, Lessing) und 'kritische' Dichtkunst (Gottsched, Bodmer, Breitinger) die in der Renaissance entdeckte Autonomie des Künstlerischen neu untermauerten - da liegt es nahe, daß der fromme Dichter auch das Bildungswerk Gottes am Menschen mit ästhetischen Metaphern besingt. Man wird einwenden, die ganze christliche Imago- und Bildungslehre sei doch zum mindesten insoweit eine einzige solche ästhetische Metapher, als die Grundbedeutung von 'Bild', 'bilden' und 'Bildung' ohnehin im Handwerksmäßig-Künstlerischen liege. Das ist gewiß der Fall, doch gilt es sorgfältig zu unterscheiden: Wie wir im ersten Teil dieser Untersuchung mehrfach feststellen konnten, war das künstlerische und Bildhafte im archaischen Denken überall fest umgriffen vom Numinosen, der Künstler war nicht weniger als der Priester, nur auf andere Weise Diener der Gottheit, und das Bildwerk war auf alle Fälle in erster Linie vom Numen durchwohnt, es war der gestalthafte Gott selber. Trotz aller Risse und Brüche, die diese Auffassung seit der prophetischen Bildkritik bis herauf zum Neuen Testament und zur daran anschließenden christlichen Bildlehre erlitten hat, blieb das Künstlerisch-Ästhetische doch noch sehr lange Zeit, ja eigentlich bis zur Renaissance ohne autonomes Selbstverständnis. Solange die Kunst Dienerin der Religion, der Künstler Liturg mit Meißel oder Pinsel, das Kunstwerk Manifest Gottes war, bedeutete es keine Gefahr für die theologische Integrität des Bild Gottes-Gedankens, wenn irgendwie dabei die Assoziation künstlerischen Schaffens entstand, wenn also Gott als Archikünstler und der Mensch - sein Bild - als Archikunstwerk begriffen wurde. Im 18. Jht. fallen diese Voraussetzungen weithin weg; die Gefahr eines fatalen Mißverständnisses ästhetischer Metaphorik in den Aussagen zur Christförmigkeits- und Bildungslehre ist ungleich größer. Wir haben eine ganze Reihe von Zeugnissen aus dem 17./18. Jht., die erkennen lassen, daß man sich die göttlich-christliche Bildung des Menschen tatsächlich gern unter dem Bilde des künstlerischen Schaffens vorstellte: Gott bzw. Christus ist der Künstler, der Mensch in seiner bildenden Hand das bildsame Wachs oder der weiche Ton. Wie schon gesagt, kann diese metaphorische Vorstellungs- und Sprechweise dem Bestand des biblisch-elementarmystischen Bildungsgedankens nur dann etwas anhaben, wenn eine autonom gewordene ästhetische Kunst- und Lebensanschauung sich ihrer bemächtigt oder darin ausspricht.

In G. Tersteegens 'Geistlichem Blumen-Gärtlein' (1729) findet sich eine Strophe, die ihrem Gehalt nach voll und ganz in der elementarmystischen Tradition bleibt, in der Metaphorik jedoch einen, wenn auch noch so 'unschuldigen' Haltepunkt und Ansatz für die nachmalige Ästhetisierung und Funktionalisierung des Bildungsgedankens bietet. Kein Denkender

euch bilden, und in euch schaffen, was GOTT in Christo haben will." Ebda., Ep. am S. Sexages., S. 165: "Gottes bild wird oft im leiden gebildet; aber in fleischlicher freude oder sicherheit geschmähet." Und schließlich ebda., Ep. am Ostertag, S. 249: "Alles ist sauerteig, was unterm guten schein mit list etwas beginnet, und Christum nicht in euch bildet." Vgl. auch ebda., S. 234 und 427.

freilich wird den Dichter Tersteegen selbst hierfür verantwortlich machen wollen. Die besagten Verse lauten:

" Mein Schöpffer, mein Töpffer.
Durch äuß're Widrigkeiten,
durch inn' res Creutz und Leyden
Wirst du gebeugt und rein:
Laß wie ein Tohn dich weden
Des Weisen ^{Schöpfers} Hände
 ^{Töpfers}
Die bilden dich recht fein" . 38)

Auch G. Arnold schwebt Gottes Künstlerschaft vor, wenn er einmal zu Gebet und Geisteskampf aufmuntert, "... daß wir unter der bildenden hand des schöpfers auch in lebendigen verlangen / suchen und folgen des glaubens erfunden werden." ³⁹⁾ Im Tersteegenschen Gedicht gleicht der zu bildende Mensch dem Ton; in einem Sinnspruch des J. Scheffler wird das Menschenherz dem Wachs verglichen, das einen Eindruck plastisch konserviert:

"Wenn JEsus ins Hertze gebildet wird.
Mensch wenn dein Hertz für GOTT wie Wachs ist weich und rein:
So druckt der Heilige Geist dass Bildnüss JEsu drein." ⁴⁰⁾

Während in den vorgeführten Zeugnissen doch weithin ganz einfach die barocke Freude am tändelnden Wort- und Sinnspiel die Metapher erklärt, so verrät das folgende Lied aus Herrenhutischem Umkreise ganz im Gegenteil sehr viel Reflexion gerade über das Wesen des Künstlertums. Ja es möchte scheinen, als ob der Dichter die aus dem Schoß der Religion entlaufene Kunst wieder heimholen möchte, indem er Gott als Urmuster allen künstlerischen Schaffens, als den Bildner aller Bildner, und den Christenmenschen als Urkunstwerk, als das Bild aller Bilder hinstellt. Das Lied steht abgedruckt im Freylinghausenschen Gesangbuch. Die besungene Schöpfung und Bildung bezieht sich auf die Neue Schöpfung des in Christus Erlösten:

38) G. Tersteegen, Geistl. Blumen-Gärtlein, I, 187, S. 47.

Interessant ist auch eine Strophe des Chr. Knorr von Rosenroth, die zwar auf die Erstschöpfung abzielt, aber gleichfalls Gott als Künstler sieht:

"Dich / HErr / trieb deß höchsten Gutes wesentliche Neigung an /
Die / sich selber mitzuthellen keine Mißgunst hindern kan;
Den zerflüssend-dünnen Zeug bildend in ein Werk zu bringen;
Daß dich nicht von außen erst etwas anders durffte zwingen.
Und da hastu nach dem Muster / daß sich in dir selbst befind't /
Alle Sachen außgewürcket / wie sie nun erschaffen sind." (Neuer Helicon, Aria 35, 2,

S. 76.) -

39) G. Arnold, Wahre Abb., II, 14, 5, S. 459.

40) J. Scheffler, Cherub. Wandersm., V., 264, Ellinger, S. 135.

- " 1. MEin Schöpfer, bilde mich, dein werck, nach deinem willen: nim weg die hinderniß, vertreib die finstre nacht, die deine wirckung stört, an mir das zu erfüllen, was deiner liebe rath mir längst hat zuge-dacht. Du lässest dich, mein GOtt, Rath, Kraft, Allmächtig nennen: hilf, daß ich auch an mir dich möge so erkennen.
2. Ein künstler liebt sein werck, das er hat zubereitet, mit willen lässet er nicht einen fehler dran; mein Schöpfer, siehe, wie mich fleisch und blut bestreitet; befreye mich von dem, was mir noch schaden kann. Du kannst ja nichts von dem, was du selbst machest, hassen: wie soltest du denn mich, dein arm geschöpf, verlassen?
3. Ein guter meister weiß das, was sich nicht will schicken, gar künstlich abzuthun, er machet alles fein: du wirst, was hindern kann, und dein werck will bestriicken, nicht lassen ewiglich mir eine hindrung seyn
-
5. Ein töpfer ist vergnügt, wenn er sein handwerck treibet, daß der gelinde thon nur immer stille hält; darum, mein Schöpfer, dir mein hertze stille bleibt: mach ohne meine kraft aus mir, was dir gefällt. Ja, wircke selbst in mir die dir beliebte stille: es sterbe täglich mehr in mir der eigenwille.
6. Ich weiß, es wird noch einst das werck den meister loben " 41)

Genau den gleichen Gedanken spricht ein anderes Lied, ebenfalls bei Freylinghausen, knapp und deutlich aus:

"Er ist mein Vater, GOtt und Schöpfer, von dem ich leib und seel und alles hab: ich bin sein thon,
er ist mein Töpfer; was gut an mir, ist alles seine
gab " 42)

41) Freylinghausen, Ges.B. Nr. 718, S. 382.

A. Langen (a.a.O., S. 40) zitiert Partien dieses Liedes nach dem Gesangbuch der Gemeinde in Herren-Hut, Herrenhut, 1737 (2. Aufl.), S. 558.

42) Freylinghausen, Ges.B., Nr. 954, 6, S. 510.

Man sieht, wie es den zitierten Autoren nicht eigentlich um einen gelegentlichen Einfall, einen nahliegenden und flüchtig vorgenommenen Vergleich von Imagogedanke und Kunstschaffen geht, sondern um einen ernsthaft durchreflektierten Gedankengang mit dem Ziel, einerseits die Imagosphäre ästhetisch, andererseits vielleicht auch das Ästhetische wieder religiös zu deuten. Von dem Liede "Mein Schöpfer, bilde mich" sagt A. Langen mit Recht, daß es "den später im Sturm und Drang so wichtigen Gedanken der Künstlerschaft Gottes" betone⁴³⁾. Daran wäre nichts besonderes, wenn nicht in der Hohen Literatur seit der Geniezeit und später der biblisch-elementarmystische Sinn der Metapher verlorengegangen wäre.

Einige phraseologische Besonderheiten im barocken und vorklassischen Gebrauch von 'bilden' dürfen nicht unbesprochen bleiben.

Zunächst ist es der Ausdruck 'ins Herz bilden', der immer wieder im elementarmystischen Zusammenhang vorkommt.

Die Überschrift des Schefflerschen Sinnspruchs: "Wenn JESus ins Hertze gebildet wird" (Ch. W., V, 264, Ell., S. 135) kennen wir schon. In Freylinghausens Gesangbuch findet sich die Strophe: "Bilde du dein schönes wesen in mein hertz, das du erlesen: spiegle du dich selbst in mir: JESu, mich, JESu, mich verlangt nach dir!"⁴⁴⁾ In der 'Wahren Abbildung' des G. Arnold steht der Satz: "Denn wie die Imagination insgemein eine vorstellende bildung oder figurirung der sache ist; Also hat die art des glaubens ein lehrhaftes aufsteigen der seele / welches ihr grossen nutzen bringet. Und dadurch bekommt der mensch das bild CHristi in sein hertz welches in ihm stets gebildet wird"⁴⁵⁾. Solche Einbildung des Bildes Christi ins Herz ist ganz elementarmystisch gemeint und tritt ohne den hochmystischen Anspruch auf Entbildung auf. Statt 'ins Herz bilden' steht vielfach auch 'ins Herz (Gemüt) prägen, drücken'⁴⁶⁾. Auch bei diesen Redensarten ist genauso wie bei der ästhetischen Metapher nicht an einen gewaltsamen, unwiderstehlichen Präge- und Formungs-Automatismus

43) A. Langen, a.a.O., S. 40. - Genauer könnte man vielleicht sagen, es sei die göttliche Künstlerschaft des menschlichen Künstlers im Kunstverstand des Sturm und Drang, was in der ästhetischen Metapher des Bildungsmotivs und andere Voraussetzungen (nämlich eindeutig bibl. -elementarmyst.) schon präformiert gewesen.

44) Freylinghausen, Ges. B. Nr. 566, 6, S. 297.

45) G. Arnold, Wahre Abb., I, 9, 14, S. 143.

46) Vgl. beispielshalber Chr. Knorr v.R., Neuer Helicon, Aria 28, 6, S. 63:

"Komm / O HErr / und druck in Gnaden
Mir dein Bild ins Hertz hinein; ..."

und G. Tersteegen, Geistl. Bl. -Gärtl., III, 46, 4, S. 323:

"... Mein Kind, du Gottes-Bild, präg dich ins Hertz mir ein, ..."

ferner G. Arnold, Wahre Abb., II, 15, 12, S. 477, wonach die neue Geburt "... das bild des wandels Christi unablässig dem gemüthe eindrucket ...", oder J. Neander, Glaub- und Liebes-Übung, S. 163: "... Drücke stets in meinen Sinn /

Was du bist / und was ich bin."

Vgl. auch A. H. Francke, Idea Studiosi Theologiae, § 28, a.a.O., S. 408

("tief ins Gemüt eindringen"); Kurzer und einfältiger Unterricht, , a.a.O., S. 28

(Forts. nächste Seite unten)

zu denken, der den Menschen zum blinden Plasma der göttlichen Bildkraft machen würde, sondern vielmehr an jenes schon wiederholt hervorgehobene Ineinanderspielen von bildender Gnade Gottes und freiheitlich bildungswilliger Initiative des zu bildenden Menschen, der in demselben Moment, wo er Gottes Bildung an seinem Herzen geschehen läßt, auch schon selbige Bildung als Selbst-Bildung personal-sittlich zu realisieren hat.

Das charakteristische Signum des biblisch-elementarmystischen Motivs ist die Bildung zur Jetztgestalt, d. h. die Ein-bildung in Christi Demuts- und Leidens-Imago. Wie bei den mtl. Mystikern, so finden wir diese motivische Besonderung auch in Barockmystik und Pietismus kräftig apostrophiert. Der demütige Christus, vorgestellt unter dem Bild des Lammes, soll uns nach seinem Bilde bilden:

"Ach! wasche mich schnee-weiß und rein, wie reine wolle, mach mich nur still und stumm, wenn ich was leiden solle, ja bilde du selbst dir ein zartes lamm aus mir, und schlachte mich, mein GOTT, zum reinen opfer dir" ⁴⁷⁾. Gleichfalls um des Gotteslammes Bild bittet die Strophe G. Tersteegens:

"Des Lammes Bild.

Ach! wär ich wie ein Lamm unschuldig,
Sanfft, rein einfältig, und geduldig!
Ach, möcht man Christi Bild und Wesen
Aus meinem gantzen Wandel lesen!" ⁴⁸⁾

Ganz biblisch ist auch der Gedanke, daß die jetzige Demutsgestalt der Gottesbildlichkeit im Leiden zur Vollendung komme. Das Christenherz muß, wie Tersteegen einmal sagt, "Durch Leyden schön polirt" werden, damit sich Christi Bild darin abspiegeln kann. ⁴⁹⁾ Und J. Scheffler betet

"Daß man mich dein (scl. Jesu) Bildnüß nenne,
Und bey deinen Leiden kenne:
....." ⁵⁰⁾

In einem Liede des Freylinghausenschen Gesangbuches heißt es:

"... Creutz, wem du bey lauter leiden Christi bild hast eingedrückt,
der wird vor den stuhl des Lammes zum triumph bald hingerückt" ⁵¹⁾.

("fest ins Herz einprägen"). Vgl. auch Freylinghausen, Ges.B. Nr. 508, 9, S. 267:

"Die (scl. Krone der Gerechtigkeit) bleibt ihm vom HErrn beygelegt, der sein bildniß ihm ins hertz gepreget: ..."

47) Freylinghausen, Ges.B. Nr. 625, 2, S. 328.

48) G. Tersteegen, G.Bl.-G., Nr. 82, S. 21. Vgl. Freylinghausen, Ges.B., Nr. 100, 8, S. 46: "Deiner sanftmuth schild, deiner demuth bild mir anlege, in mich prege ... Vgl. Phil 2, 6 ff.

49) Geistl. Blumen-Gärtlein, Nr. 50, S. 13.

50) Hl. Seelenlust, II, 43, 10, Ellinger, S. 66. 51) Freylinghausen, Ges.B. 633, 4, S. 333.

Das alles heißt nichts anderes, als daß die eschatologische Endgestalt der Imago die Jetztgestalt gemäß Phil 2, 6 ff voraussetzt. Demut und Leidensbereitschaft sind hienieden die Hauptmerkmale der Christförmigkeit ⁵²⁾.

Wie das Substantiv 'Bildung' hat auch das Verbum 'bilden' zahlreiche Synonyma, was z. T. schon aus den zitierten Stellen erschlossen werden kann. Gegenüber der mhd. Synonymik zu 'bilden' bei Eckhart, Tauler und Seuse fällt auf, daß teils die alten Wörter dem elementarmystischen Vokabular erhalten geblieben, teils neue hinzugekommen sind ⁵³⁾.

52) Vgl. G. Arnold, Wahre Abb. II, 16, 3, S. 483: "Daß nun diß demüthige bild Christi durch seine eigene krafft sich in glaubige hertzen eindrücke, ist von Paulo gar mercklich bezeuget worden / Phil 2/5. u. f."

53) Ein ungefähres Bild hinsichtlich des Wortbestandes bzw. der zu 'bilden' gehörigen Synonyma mag folgende, aus dem angegebenen Quellenmaterial gewonnene Zusammenstellung bieten: 'verbilden': "Diß ist nur Heiligkeit, in dich verbildet seyn". (Tersteegen, a. a. O. III, 46, 4 S. 323).

'umbilden': "... wider umgebildet und neu geboren werden". (Arnold, W. Abb., II, 15, 4, S. 472 f).

'gestalten': Von Arnold bevorzugt; z. B. Leben d. Gl., Vorrede: "Und gleichwol fragt GOtt zur Zeit der Prüfung ... nach keinem andern Leben und Wesen als seines Sohnes, wie dieses in uns gestaltet sey oder nicht ..."; vgl. auch W. Abb., II, 1, 6, S. 287: "... wird CHristus in uns gestaltet durch den Geist ..."; vgl. ferner Ev. Reden, S. 41: "gestaltet und neu geschaffen"; aber auch Tersteegen, a. a. O., III, 79, 7, S. 401: "... Verschling dann alles Alte, Und mich in dich gestalte; ..."

'vergestalten': Arnold, Myst. Th. Verth., S. 159: Dass Gott den Menschen "... zu seinem Bilde vergestalte / ..."; Tersteegen, a. a. O., III, 76, 2, S. 394: "Du wirst mich aus dem Finstern alten In JEsu Klarheit vergestalten".

'formiren': sehr häufig; vgl. oben, sowie "Deine hand hat mich formiret und gebildet wunderlich ..." Freylinghausensches G. B., 797, 2, S. 427; vgl. ebda. S. 221, 163 u. ö.; Scheffler, H. S. V, 196, 2 Ell, S. 293: "Er hat auss nichts dich hergebracht, Zu seinem Bild formiret; ..."; Arnold, Myst. Th., S. 152: Menschen, die nach Gott "... ihre eigene Gestalt zu formiren trachten: ..."; vgl. auch Wahre Abb., S. 420 und 472 u. ö.

'verformen': Scheffler, Ch. W., III, 19: "Ich rahte dir Verformt ins JEsulein zu werden ..

'verwandeln': Tersteegen a. a. O., III, 22, 5, S. 276: "... O JEsu! schau, wie finster bin ich noch, Verkläre mich nach deinem Bilde doch."

'drucken'; 'eindrucken': sehr häufig; vgl. z. B. oben schon zitierte Stellen oder Neander, a. a. O., S. 163: "Drücke stets in meinen Sinn / Was du bist / und was ich bin." Tersteegen, a. a. O., III, 75, 4, S. 394: "Der HErr, der Tröster, ob uns schweb, Sein Antlitz über uns erheb, Daß uns sein Bild werd eingedrückt; Und geb uns Frieden unverrückt!

'ausdrucken': J. Neander, a. a. O., S. 73: "So ist das Leben allezeit Gewesen die der Ewigkeit Mit Eyfer haben nachgedacht / Und allen Fleiß dahin gebracht / Zu drucken aus das Ebenbild Des JEsu / welcher unser Schild."

(Forts. nächste Seite unten)

Den bedeutendsten, aber auch den letzten großen literarischen Niederschlag erfuhr der biblisch-elementarmystische Bildungsgedanke in den drei ersten Gesängen von F.G. Klopstocks 'Messias' (metrische Fassung 1746).

Im pietistischen Geist erzogen, hatte der Dichter der Messiade unstreitig von Kindheit an lebendigen Kontakt mit Kirchenlied und Erbauungsliteratur und damit auch mit dem elementaren Bildungsgedanken. In den ersten drei Gesängen des 'Messias', näherhin dort, wo der Verlust der Schöpfungs-Imago und die Wiederherstellung derselben durch den Messias zur Sprache kommt, sind die Reminiszenzen ans biblisch-elementarmystisch-pietistische Bildungsverständnis unverkennbar. Die Entsprechungen sind nicht nur motivischer, sondern offensichtlich auch phraseologischer Art, was aus den folgenden Beispielen leicht ersichtlich ist. Unter der stillschweigenden Voraussetzung von Kol 3, 9 f, Eph 4, 24 etc. läßt Klopstock den Himm-lischen Vater, den Sohn zur Seite und das Elend der gefallenen Menschheit vor Augen, diese

'prägen', 'einprägen': Tersteegen, a.a.O., III, 46, 4, S. 323: "Das schöne Gottes-Bild der Unschuld war verdorben, Ich war ein Sünden-Aas, an Tugenden erstorben: Mein Kind, du Gottes-Bild, präg dich ins Hertz mir ein, Diß ist nur Heiligkeit, in dich verbildet seyn".

Vgl. Freylinghausen, a.a.O., Nr. 100, 8, S. 46; Nr. 508, 9, S. 267 u.ö.

'einpflanzen': Freylinghausen, a.a.O. Nr. 566, 8, S. 298: "Treufle deine liebes-tropfen, die dein bild in mir einpfropfen: geh durch meines hertzens thür: ..."

'pflanzen': Freylinghausen, a.a.O. Nr. 663, 10: "... wenn du mich willig haben wilt, pflantz in mich deines willens bild."

'gebären': Vgl. die oben schon angeführten Belege.

'zeugen': Vgl. die oben schon angeführten Belege.

'verneuen': Begegnet schon bei M. Luther / Jhs. Walther, Geystliche gesangk Buchleyn, Wittenberg, 1524, XVI, 5 S. (19) "... Vnd wie wyr all / durch Adams fall / sind ewiges tods gestorben / also hat Gott / durch Christus tod / vernewt das war verdorben." Freylinghausen, a.a.O., Nr. 194, 11, S. 98: "... CHristus wird euch durch seine kraft verneuen, euch kann betreffen keine pein." Vgl. 220, 9, S. 110; 476, 9, S. 250; 823, 3, S. 441. Vgl. auch Neander, a.a.O., S. 137:

".. Ich will dich verneuen! Ich spreche dich frey!"

'ähnlich sein, werden': z.B. Freylinghausen, a.a.O., Nr. 508, 1, S. 267:

"LEbt, ihr Christen, so alhier auf erden, daß ihr CHristo möget ähnlich werden ..."; vgl. Arnold, Myst. Th., S. 4 (Gott ähnlich) und S. 171 (Christo ähnlich); und an vielen anderen Stellen.

'einJEsen': (= in JEsus verformt werden) orig. Wortprägung bei J. Scheffler, Ch. W. III, 19, Ell., S. 66:

"Wem JEsus helfen sol, vom Teuffel Tod und Pein:

Der muss Wahrhafftig auch ganz eingeJEsen sein."

nach Gen 1, 26 f geformten Worte sprechen:

"Laßt uns das Bild der Gottheit von neuem im Menschen erschaffen! /
Also erfanden wir unser Geheimniß, das Blut der Versöhnung, /
Und die zum ewigen Bilde verneuerte Schöpfung der Menschen." 54)

Neuschöpfung in Christus und die Wiederherstellung des in Adam verlorenen Gottesbildes, die neue Bildung also, sind identisch. Der Ausdruck 'verneuern' (= erneuern) ist protest.- pietist. terminus technicus und steht gerade im Kirchenlied ganz nahe bei 'bilden' und seinen Synonyma. 55)

Auch die christförmige Herzensbildung, wie wir sahen, im barock-pietistischen Lied- und Spruchgut immer wieder vorkommend, taucht in Klopstocks Messiad auf. Die Herzen der Apostel werden durch Jesu Lehre und Beispiel mählich zur Ewigkeit gebildet:

"Wie er sie lehrt, wie er bald mit mächtigen Reden den Eingang /
zu den hohen Geheimnissen zeigt, bald in menschlichen Bildern /
Dich, unsterbliche Tugend, verklärer und fühlbarer zeiget, /
Und nach un nach ihr empfindendes Herz zur Ewigkeit bildet." 56)

Dieser Bildungsvorgang ist nicht so fast naturhaft-pädagogisch, als gnadenhaft-mystisch zu verstehen. Kein Zweifel natürlich, daß von hier aus oder ähnlichen Stellen ein primär pädagogisches Denken seine Terminologie beziehen konnte; aber die Formulierung Klopstocks selbst steht deutlich in inhaltlicher und formaler Abhängigkeit von dem genuin religiös-mystischen "Wenn JESUS ins Hertze gebildet wird"/, das wir bei Scheffler, Knorr von Rosenroth, Neander, Tersteegen, Arnold und im Freylinghausenschen Gesangbuch gefunden, und auf Grund der pietistischen Herkunft Klopstocks auch hier in erster Linie wieder-erkennen müssen. 57)

An einer anderen Stelle möchte es allerdings scheinen, als ob 'bilden' den mystischen Schwerpunkt bereits verloren, und zum Synonym von 'erziehen' geworden wäre; Siphia, der Schutzengel des Apostels Andreas berichtet über seinen Schutzbefohlenen und dessen Bruder Simon Petrus:

"Und Orion, und ich, wir erzogen der Jünglinge Seelen /
Neben einander mit Sorgsamkeit auf. Oft hab ich ihn damals, /
Wenn mit Zärtlichkeit beyde die brünstige Mutter umarmte, /
Unvermerkt zu jener vollkommneren Liebe gebildet,
Die er dereinst dem großen Messias heiligen sollte." 58)

54) Messias, I. Ges., Vv 98 f, Klopstocks Werke, hrsg. von R. Hamel (Bd. 46 u. 47 in J. Kürschners National-Literatur), Berlin/Stuttgart, o. J., I, 1, S. 11 u. 13 (nach der Ausgabe von 1748!).

55) Vgl. Anmerkung 53) zum term. 'verneuen'.

56) Messias, III, Ges., Vv 116-119; Werke, I, 1, S. 135.

57) Es ist wohl fehlgegriffen, wenn I. Schaarschmidt, a. a. O., S. 39, Klopstocks religiöses Bildungsdenken "in der Vorstellungswelt J. Böhmes" ansiedelt; sehr viel mehr ist es die pietistische Tradition, die in diesen Messiasgesängen noch (Forts. nächste S.)

Die himmlischen Erzieher aus dem Geisterreich sind aber unverkennbar als Erzieher ganz besonderer Art gedacht; denn während die Mutter in zärtlicher Umarmung die beiden Knaben an sich bindet, gelingt den himmlischen Pädagogen eine eigenartige, zunächst für irdische Augen gar nicht kontrollierbare Überhöhung dieses Mutterkusses, nämlich die nur gnadenhaft-mystisch zu nennende, "unvermerkt", d.h. im Binnenraum des Herzens geschehende Liebesbindung an Gott (= "zu jener vollkommeneren Liebe"). Auf dieser mystischen Ebene fallen Erziehung und Bildung selbstverständlich zusammen. I. Schaaarschmidt meint zu diesen Versen: "Bilden ist hier deutlich für 'erziehen', 'zu einem Beruf vorbereiten' gesetzt" (a.a.O., S. 39). Genauer müßte man sagen: 'Erziehen' erscheint hier zur mystischen Ebene heraufgezogen und ist, weil im Kraftfeld des gnädigen Handelns Gottes durch seine Engel, auf dieser Ebene identisch mit der elementarmystisch begriffenen Bildung zur Liebesgestalt nach Christi Bild. 'Erziehen' bekommt an gedachter Stelle Licht von 'bilden' - nicht umgekehrt. Bei der pietistisch bestimmten Religiosität Klopstocks ist es das Nächstliegende, den Sinn der fraglichen oder ähnlicher Verse auch vom pietistischen Gedankenkreis her zu interpretieren; und da ist Bildung durch Liebe und zur Liebe strikt im elementarmystischen Verstand durchaus eine bekannte Wendung. G. Arnold sagt einmal, einen Kirchenvater (Diadochus) interpretierend: "Denn die liebe bildet uns nach Gottes gleichnis" ⁵⁹). Und andernorts ist die Liebe genau wie in unserm Klopstockzitat das Ziel der göttlichen Bildung: "Im paradiese war das erste unschuldige bild in Gottes liebe geschaffen; als aber Adam fiel, und wir alle mit ihm, hat uns Gott in Christo wieder auferwecket, und zu dieser neuen liebes-gestalt geschaffen." ⁶⁰

Neben dem noch ganz dem Barock und Pietismus verpflichteten biblisch-elementarmystischen Sprachgebrauch von 'bilden' kennt und verwendet Klopstock auch schon nebenher den verweltlichten, wovon weiter unten noch kurz zu sprechen sein wird.

Wie bei Klopstock, so läßt sich auch bei J.G. Herder der biblisch-elementarmystische Gebrauch von 'bilden' usw. vor allem in den älteren, aus der Rigaer und Bückeburger Zeit stammenden Schriften nachweisen. Allerdings läuft bei Herder schon sehr frühe, mindestens seit 1768 oder 1769 ein profanisiert-naturalistisches Bildungsdenken neben dem mystischen einher, so zwar, daß das erstere unter Zurücktreten des letzteren (wenigstens des elementaren) je länger je mehr in Dichtung und Theorie an Bedeutung gewinnt.

In der ersten Predigt, die der junge Herder in Riga am 15. März 1765 hielt, heißt es: "...Gib uns offne Augen, und empfindbare Seelen, das Göttliche in deinem Leiden zu sehen; dein Bild der reinsten Unschuld reize unsre Empfindung des Herzens so, daß wir dein Bild auch in uns verklären ..." ⁶¹).

Man muß hier an Tersteegens Gebet denken:

"O Jesu! schau, wie finster bin ich noch,

Verkläre mich nach deinem Bilde doch." (a.a.O., III, 22, 5, S. 276)

ungebrochen weiterlebt; das geht aus den gebotenen Zitaten deutlich hervor.

58) Messias, III. Ges., Vv 191 - 195, Werke, I, 1, S. 139 und 141.

59) G. Arnold, Wahre Abb., I, 18, 21, S. 280.

60) G. Arnold, Evang. Reden, Ep. am 1. S.n. Tr., S. 338.

61) Herder, Sämtl. Werke, hrsg. von B. Suphan, Bd. 32, Berlin, 1899, S. 241.

Ebenso ist der folgende Passus aus gedachter Predigt vollauf traditionsgerecht: "Stärket also - dies bitte ich von euch - wenn euch Christus nicht ein Geruch des Todes werden soll - stärket eure Augen, auf Jeses zu sehen, und eure Entschlüsse, euch nach seinem Muster zu bilden - ... 62)

Den mehr ethischen Aspekt des Arnoldschen Satzes, daß die Seele "... wieder umgebildet und neu geboren werden" müsse (Wahre Abb. II, 15, 4, S. 472 f), hebt Herder in einer anderen Predigt hervor: "... Bestrebe dich, dein Herz zur Reinigkeit umbilden zu lassen: so bist du ein Nachfolger Gottes" 63). Noch in den 'Biblischen Romanzen und christlichen Liedern', die bereits in Jahrzehnt des Sturm und Drang fallen (1771-74 entstanden), ist die elementarmystische Spur in Herders Denken und Dichten nicht verweht; ganz auf dem Boden biblisch verbindlichen Christentums und ganz im Geiste der pietistischen Liederdichter stehen Verse wie die folgenden:

"Sein (scl. Christi) Bild bin ich! Ein Gottesbild
in diesen Leichnam tiefverhüllt,
und wird einst aufwärts flammen
mit Ihm, Ihm selbst zusammen." 64)

Ganz barock mutet auch das Gedicht "Nachahmung Jesu" an:

"Leben wir, ihr Christen, so auf Erden,
dass wir Christo mögen ähnlich werden?
Durch Lieb' und Leiden,
ging er auf zu Gott ins Reich der Freuden.
.....
Mensch für alle, Bruder aller Brüder,
Haupt und Bild für alle seine Glieder,
des Lebens Quelle,
die durch alle rinnet trüb und helle! -
.....
Christus Bild, wenn wirst du mich verklären?
Grab, wie lange, lange wirst du wahren,
eh er im Lichte
mir erschein' und Gottes Angesichte?
Harr' auf Gott, o Seele! Harr' und warte,
wie auch er ja lange Gott erhartete:
Ein Wurm auf Erden,
nichts zu seyn, heißt Christusähnlich werden." 65)

62) Herder, ebda., S. 243; zum Vergleich sei hingewiesen auf G. Arnold, Wahre Abb., II, 14, 26, S. 468: "... das muster und fürbild Jesu Christi."

II, 15, 12, S. 477: "... muster und vorbild ..."; II, 15, 16, S. 479: "... vorbild und muster der tugend" u. ö.

63) Pred. am S. Oculi über Eph 5, 1-9; Sämtl. Werke, Bd. 32, S. 296.

64) J.G. Herder, Sämtl. Werke, Bd. 29, S. 435. 65) Ders., ebda. S. 435, 436, 437.

Desgleichen dieses "Danklied" aus der gleichen Sammlung:

".....
Herr, wo du flehdest, fleh' auch Ich!
Erhörter, ach! erhör' auch mich! -
Hilf mir zu deinem Bilde! -
Zu deinem Bild', o Menschensohn
und Gottes Sohn dort oben! " 66)

Und schließlich aus dem Gedicht "Am stillen Freitag" (1774):

".....
Sei, Jesu, du
mir Bild der Ruh
mir ewig Bild im Leben!" 67)

Selbst in der klassischen Zeit kennt und verwendet Herder noch gelegentlich den elementarmystischen Bildungsgedanken, wie der "Pfingstgesang" aus den 'Christlichen Liedern' (1780-1800) beweist; in diesem, wohl für den gottesdienstlichen Gebrauch gedachten Liede kommt noch einmal die barock-pietistische Formel 'das Herz bilden' in pfingstlicher Besonderung zum Vorschein:

"An Gaben bist du (scl. der Hl. Geist) reich und groß,
Ein Finger Gottes, der das Herz
uns bildet und der Zunge Wort,
Und bildest und belebest uns." 68)

Diese Zitate aus der klassischen Zeit dürfen beileibe nicht in ihrem Gewicht überschätzt werden; für den Gesamtverstand des Wortes 'Bildung' spielen die elementarmystischen Elemente, man darf wohl sagen, spätestens seit dem Sturm und Drang kaum mehr eine Rolle, auch dann nicht, wenn dieselben, wie etwa bei Herder, noch gelegentlich bewußt gemacht werden. Schon bei Klopstock hat der vorgeführte neutestamentliche Bildungsgedanke den primär ästhetischen neben sich, von Späteren ganz zu schweigen 69).

66) J.G. Herder, ebda., S. 453.

67) Ders., ebda., S. 453. Vgl. auch das Gedicht "Jesus" (nach V. Andreae) von 1780: "... Sei gegrüßet, schönste Blume, Du, der Gottheit Abbild, Du!" (ebda., S. 631) und ein anderes mit dem Titel "Christus": "... Und wird in ihnen (scl. den Seelen) Gottes Bild mit Weisheit, Lieb' und Kraft erfüllt, und leitet sie durchs Todes-Thal zu jeder Sonne neuem Stral." (ebda., S. 632).

68) Ders., ebda., S. 641. Der Hl. Geist als Bewirker der neuen Bildung in Christus ist durch 2 Kor 3,18 ntl. fundiert.

69) Vgl. zum langsam steigenden Übergewicht naturalistisch-organologischer und ästhetisch-neuhumanistischer Gehalte im dt. Bildungsdenken I. Schaarschmidt, a.a.O., passim (Forts. nächste Seite unten)

Der überragende Fels, an dem sich die biblisch-pietistische Welle des so lange ausschließ-lich christozentrischen deutschen Bildungsdenkens schließlich brach, war Goethe. An ihm, dem poeta laureatus seiner Zeit, und an seinem Werk als dem literarischen und weit-hin auch weltanschaulichen Kanon für das Kirchenvolk humanistischer Konfession, verebte die elementarmystische Bildungsidee, insofern diese im deutschen Bildungsdenken seit Meister Eckhart nicht bloß im theologischen, sondern gleichwohl auch im gesamtgeistigen und literarischen Bewußtsein verankert gewesen war. Ins große Bett unserer klassischen Na-tionalliteratur nicht aufgenommen, fand fortan das biblische, jetzt so gut wie literaturunfä-hig gewordene Bildungsmotiv höchstens noch Zuflucht bei den Stillen im Lande und bei eini-gen wenigen christlichen Pädagogen, ohne jede weitere Aussicht auf bewußtseins-, Begriffs- und sprachbildende Wirkung. In den kümmerlichen Rinnsalen verdächtig gewordener Konfes-sionalität und Pietät versickerte bestes christliches und - tragisch genug - bestes deutsches Geisteserbe.

In diesem Zusammenhang kommt dem Verhältnis Goethes zu dem Züricher Pfarrer, Reli-gionsschriftsteller und Pädagogen J. K. L a v a t e r nachgerade symbolhafte Bedeutung zu. Letz-terer stand, um dies gleich vorwegzunehmen, zeitlebens auf dem Boden bibeltreu-reformier-ten Christentums und verband hiermit eine nicht weniger gemüts warme wie welt- und lebens-offene, gelegentlich allerdings zum Mystizismus neigende Frömmigkeit. Der biblisch-elemen-tarmystische Bildungsgedanke, wie er ihn vom Pietismus überkam, zieht sich durch seine Schriften, Predigten und Reden hindurch wie ein roter Faden. Nur eine Stelle aus seinem be-kanntesten Werk, den "Physiognomischen Fragmenten zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe" (1775-78): "Auf eine ähnliche Weise, wie Christus, sind wir gebildet, oder Gott kann nicht von uns fordern, daß wir seinen Fußstapfen nachfolgen sollen. Gottes-fähig ist also unsere Bildung, und des Gottes fähig, den Christus seinen Vater nennt, dessen unmittelbarstes vollkommenstes Ebenbild er ist. Bildung also nicht nur zur Naturreligion, Bildung zur Christusreligion; das ist's, was wir am meisten, was wir immer mehr an der Mensch-heit ehren sollen. Bildung - nicht nur für menschliche, nein für göttliche Tugend, nicht nur für die gegenwärtige, sichtbare, immer mit Tod und Untergang kämpfende Welt, Bildung für eine unsichtbare, die nicht vergeht, die ewig ist, wie ihr Schöpfer, Bildung die in jedem Vor-falle der Reintegration zur Ähnlichkeit mit Christus fähig ist, nämlich durch Jesus Christus."⁷⁰⁾

Wo dieses Bildungsdenken wurzelt, braucht nach dem vorigen nicht mehr eigens aufgewiesen zu werden. Derselbe L a v a t e r hielt bei der Einweihung des Philanthropins, am 18. Oktober 1775, eine Predigt, durch deren beschwörenden Schlußteil nicht nur das biblisch-elementare Bildungsanliegen, sondern auch die überaus große, nach Stand der Dinge sehr berechnete Sorge hindurchschimmert, daß nämlich eine vom biblischen Grund gelöste, neutral-humani-stische Bildungsidee, dem mit Herder und Goethe korrespondierenden Lavater wohl bekannt,

und L. M. Finsterbusch, a. a. O., S. 65, die Herder Bildungsdenken betreffend zu fol-gendem Urteil gelangt: "Die entwicklungsgeschichtliche Aufgabe Herders in der Geschichte des Wortgebrauches und des Bedeutungswandels war die Erarbeitung der pädag. Bedeutung durch Verweltlichung des Bildungsbegriffes u. Vergeistigung des Erziehungsbegriffes, der Zusammenschluß aller den Bildungsbegriff irgendwie bestimmenden Bedeutungen in einem einigen Wort u. die Ausweitung u. Differenzierung zu neuen Worten u. neuen Begriffen im Rahmen einer sich immer mehr vom Religiösen abwendenden Weltanschauung." (Forts.)

diejenigen Fundamente wegschütten könnte, ohne welche sich ein Mann wie Lavater eine pädagogische Theorie so wenig als eine pädagogische Praxis vorstellen konnte. In besagter Predigt heißt es: "O Vater alles Guten! ... Laß sie (nämlich die Zöglinge des neuen Philanthropins) leuchtende Beyspiele, ach! selber untadelhafte Beyspiele der Wahrheitsliebe, der Tugend, der Religion seyn, daß nicht nur Wissener und Prahler, sondern Beförderer und Thäter des Guten durch sie gebildet werden! Nicht nur brauchbare gute Menschen, sondern Christen, das ist: die besten, edelsten, rechtschaffensten, gottähnlichsten Menschen! Jesus Christus, ... Bilde hier, bilde an vielen Orten durch Lehrer, die Dich kennen und lieben! Bilde hier und in allen Schulen Menschenfreunde nach Deinem Bilde, und Christen, in denen Dein Geist, nicht nur Dein Name ist! Christus Jesus, Christen bilde hier! Niemand kann's als Du Christen bilde hier, wie sie beynahe nirgend mehr sind; Christen, nicht nach dem Geschmacke der Welt, Christen, von Dir so voll, wie Du Deines Gottes voll bist, Jesus Christus, hochgelobt in alle Ewigkeit. Amen." ⁷¹⁾

Als Lavater diese Predigt hielt, war er bereits Goethe begegnet, und stand (seit 1773) mit diesem in freundschaftlichem Briefwechsel. Der Züricher Pfarrer hatte Goethes unter dem Einfluß der herrenhuthisch gesinnten S. K. von Klettenberg entstandenen "Brief des Pastors zu ..." an den neuen Pastor zu ..." begeistert aufgenommen, und hoffte von da ab, brieflich und mündlich den Freund vollends für die Sache Christi zu gewinnen. Goethes Zurückhaltung in diesem Punkt bei aller sonstigen Herzlichkeit steht in peinlichem Gegensatz zu dem ebenso gutgemeinten wie erfolglosen Missionseifer Lavaters. In einem seiner werbenden, drängenden Briefe an Goethe bringt Lavater auch den elementarmystischen Bildungsgedanken zur Geltung: "Mein lieber Bruder, Gott weiß es, du bist's noch mehr, seit du's mir gesagt hast: 'Ich bin kein Christ' ... Aber nun, Bruder, sage mir's, wie du's sagen kannst: was hast du wider den Christus, dessen Name ich zu verherrlichen dürfte, noch nicht verherrliche. Ich schwäre dir Ehrlichkeit. Sage mir: ist Christus nicht Gottes Ebenbild u(nd) Urbild der Menschheit?, u(nd) ich will stille horchen, was du darwider hast, u(nd) gewiß nicht schikaniren, u(nd) gewiß nicht Parthey-Sache machen". ⁷²⁾ Welches Menschenbild und welche Bildungs-idee letzten Endes hiermit gemeint ist, wissen wir aus dem schon zitierten Abschnitt aus den 'Physiognomischen Fragmenten', nämlich der konsequente, traditionsgerechte Gedanke der Bildung nicht nur zur "Naturreligion", sondern zur "Christusreligion", verstanden als "Reintegration zur Ähnlichkeit mit Christus" (s. o.). Die ansonsten sehr warme Anerkennung, die Goethe dem Züricher gern gezollt ⁷³⁾, verwandelte sich in entschiedene Ablehnung, sobald

70) J. K. Lavater, Physiognomische Fragmente, III, 10, 1, Ausgew. Werke, hrsg. von E. Staehlin (3 Bde.), Bd. II, Zürich, 1943, S. 188.

71) Ders., Predigt bey der Einweyhung des Philanthropins zu Marschlins in Bündten, Ausgew. Werke, Bd. 2, S. 221 f.

72) Ders., an Goethe (am 30. Nov. 1773), Ausgew. Werke, II, S. 46.

73) Noch 1779 schrieb Goethe gelegentlich der zweiten Schweizerreise aus Zürich an Charlotte v. Stein: "Die Bekanntschaft von Lavatern ist für den Herzog und mich was ich gehofft habe, Siegel und oberste Spitze der ganzen Reise, und eine Weide an Himmelsbrod wovon man lange gut Folgen spüren wird. Die Trefflichkeit dieses Menschen spricht kein Mund aus, wenn durch Abwesenheit sich die Idee von ihm verschwächt hat, wird man auf's neue von seinem Wesen überrascht. Er ist der beste größte weiseste innigste aller sterblichen u. unsterblichen Menschen, die ich kenne." (W. A. IV. Abteilg. 4 Bd., S. 140.)

Lavater in seiner Schrift "Pontius Pilatus oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen" (1782-87) schärfer wie je ein Ecce Homo - Christentum in der Torheit um Christi willen verkündete, eine Konzeption, die, auf Pauli Kreuzes- und Nachfolgetheologie gestützt, Kierkegaards Kategorie des "Ärgernisses" bereits vorwegnimmt. "Das weiß ich:", sagt Lavater in der Vorrede des erwähnten Werks, "wer Christus lieb hat, dem wird dieß Büchelgen nicht unlieb seyn. Wem aber Christus Namen Ärgerniß und Tohrheit ist, dem wird es ein Dorn in den Augen, ein Stein des Anstoßes und ein Fels der Ärgerniß seyn" 74). Und Goethe hat sich daran geärgert; am 6. April 1782 schrieb er an Frau von Stein: "Wenn ein Groser Mensch ein dunckel Eck hat dann ists recht dunckel! ... in meinen Augen knüpft sich bey Lavatern der höchste Menschenverstand, und der grasseste Aberglauben durch das feinste und unauflöslichste Band zusammen." 75) Und wenig später an Lavater selbst: "Da ich zwar kein Widerkrist, kein Unkrist aber doch ein dezidirter Nichtkrist binn, so haben mir dein Pilatus und so weiter widrige Eindrücke gemacht, weil du dich gar zu ungebärdig gegen den alten Gott und seine Kinder stellst. Deinen Pilatus hab ich so gar zu parodiren angefangen, ich habe dich aber zu lieb, als daß mich's länger als eine Stunde hätte amüsieren sollen. Drum laß mich deine Menschen Stimme hören damit wir von der Seite verbunden bleiben, da es von der andern nicht geht" 76). Das letztere konnte und wollte Lavater nicht glauben; Goethe war und blieb in seinen Augen eben ein "Nathanael", dessen Stunde noch nicht gekommen ist. 77)

Fraglos geht aus all dem hervor, daß mit der Ablehnung eines neutestamentlichen und kirchlichen Christentums, zunächst ganz gleich, welcher Konfession, auch der ausgesprochene oder stillschweigende Verzicht auf den biblisch-elementarmystischen Bildungsgedanken zwangsläufig verbunden ist.

Das faktische Verschwinden des letzteren aus dem Kreis literaturfähiger Themen seit der Goethezeit mag hierin seinen Grund haben.

Die von Goethe und anderen führenden Köpfen der Zeit endgültig sanktionierte Abkehr vom biblisch-traditionellen Grund des Bildungsverständnisses blieb natürlich auch und gerade im Bereich der zünftigen Pädagogik nicht ohne entsprechende Reflexe.

Im Bereich des pädagogischen Neuhumanismus, namentlich in den pädagogischen Schriften seiner Initiatoren und klassischen Vertreter Herder und Wilh. v. Humboldt er-

74) J. K. Lavater, Pontius Pilatus, Vorrede 7, A. W. III, S. 85.

75) Goethe an Charlotte von Stein, W. A. IV. Abt. Bd. 5, S. 300 f.

76) Ders. an Lavater (29. Juli 1782), W. A. IV. Abt. Bd. 6, S. 20 f.

77) Mit der Titelgestalt von Lavaters Schrift: "Nathanael oder die ebenso gewisse als unerweisliche Göttlichkeit des Christenthums für Nathanaele, das ist: für Menschen mit geradem, gesundem, ruhigem, truglosem Wahrheitssinne" (1786) ist offensichtlich Goethe gemeint; das Werk trägt die Widmung: "An einen Nathanael, dessen Stunde noch nicht gekommen ist". (A. W. III, S. 213). Goethe war über die Schrift im allgemeinen und die persönliche Anspielung im besondern sehr erbost; in einem Konzept (Forts.)

scheint das alte biblisch fundierte pietistische Erziehungs- und Lebensziel der Bildung zur Christusbildlichkeit auf der ganzen Linie abgelöst durch das neue, am Naturhaft-Organischen und Ästhetischen orientierte Ideal der "Bildung zur Humanität" (Herder). Darauf einzugehen, würde den Rahmen unserer Thematik sprengen. Nur soviel sei erinnert, daß Herders mystisch-pietistischer Ausgangspunkt, den wir an Hand der frühen Predigten und Dichtungen nachweisen, im eigentlich pädagogischen Konzept der "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", der "Briefe zur Beförderung der Humanität" und der Schulreden nicht mehr wirksam geworden, zum mindesten nicht mehr da, wo Herder versuchte, das Wesen der Bildung zu bestimmen. Der Imago Dei-Gedanke spielt zwar auch jetzt noch eine Rolle, hat aber für den Herder der klassischen Zeit die biblisch-elementarmystische christologische Spezifikation und damit seine wichtigste Legitimation bereits verloren. 'Bild Gottes' heißt der Mensch jetzt nicht mehr auf Grund seines sakramental gesetzten und sittlich aufgegebenen Christusbezuges, sondern einfach deswegen, weil er - Mensch ist im Naturverstand des Worts, zur Humanität bestimmt; "... denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als Er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers unsrer Erde, wie es hier sichtbar werden konnte, abgedruckt lebet".⁷⁸⁾ Also nicht mehr die Wiedererneuerung der sündhaft zerstörten Gottesimago durch Christus in Taufe und Christusnachfolge, sondern die Ausführung des natürlichen Bauplans der unzerstörbaren, nur auf naturgemäße Entfaltung harrenden Imago humanitatis, kraft derer der Mensch "ein Analogon der alles durchführenden Gottheit"⁷⁹⁾, ja ein "Gott auf Erden"⁸⁰⁾ genannt zu werden verdient. In diesem Sinne läßt Herder den Schöpfer ausrufen: "Sei mein Bild, ein Gott auf Erden! herrsche und walte! Was du aus deiner Natur Edles und Vortreffliches zu schaffen vermagst, bringe hervor; ich darf dir nicht durch Wunder beistehn, da ich dein menschliches Schicksal in deine menschliche Hand legte; aber alle meine heiligen, ewigen Gesetze der Natur werden dir helfen."⁸¹⁾ Der Mensch braucht demnach nur dem Ruf der Natur zu folgen, um seine Gottesbildlichkeit zu verwirklichen. Unter Ausklammerung der neutestamentlichen Imagolehre interpretiert und emendiert

schrrieb er gallig: "... du kommst mit der Saalbaderey an den unrechten, ich bin kein Nathanael und die Nathanaele unter meinem Volcke will ich selbst zum besten haben, ich will ihnen nach Bequemlichkeit oder Nothdurft selbst etwas aufbinden, also pack dich Sophist. Oder es gibt Stöße." (W.A.I. Abt. Bd. 32, S. 446). Das abschließende, wesentliche mildere Urteil über L. findet sich im 19. Buch von 'Dichtung und Wahrheit'!

78) J.G. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, IV, 6; Sämtl. Werke hrs. von B. Suphan, Bd. 13, S. 154.

79) Ders., ebda., S. 156.

80) Ders., ebda., XV, 1; Sämtl. Werke, Bd. 14, S. 210. Gottesbildlichkeit heißt dann m.E. geradeso viel und durchaus nicht mehr als Menschenbildlichkeit! Das Urbild steckt im Menschen selbst; es ist der mit der Natur identische Gott in uns, es sind die "heiligen, ewigen Gesetze der Natur", denen der Mensch nur zu folgen braucht, um dadurch eo ipso auch schon Imago Dei zu sein. Das "Hauptgesetz der Natur" ist zugleich auch das Hauptgesetz der Humanität und der Bildung: "Der Mensch sei Mensch! er bilde sich seinen Zustand nach dem, was er für das Beste erkennt." (ebda., S. 209).

81) Ders., ebda., XV, 2; S. W. Bd. 14, S. 213.

Herder die alttestamentlichen Imago-Aussagen. Die paulinische Voraussetzung des erbsündlichen Bruchs der Imago und der dadurch notwendig gewordenen Wiederherstellung derselben durch Christus bleibt völlig außer Sicht. Nicht das neue gnadenhafte Kindesverhältnis zum göttlichen Vater und nicht die neue Gottesbildlichkeit von Christi Gnaden machen nunmehr die Grundstruktur der Bildung aus, sondern die "Gottähnliche Humanität" ⁸²⁾ und die möglichst vollkommene lebensmäßige Darstellung des "reinen Bildes der Menschheit", welches in jedem Menschen von vornherein naturhaft angelegt ist ⁸³⁾. Das Gottähnliche der Menschenatur, bzw. das strukturelle Moment der Gottesbildlichkeit sieht Herder in der "höheren Geisteskraft" ⁸⁴⁾, in Verstandesbegabung und Vernünftigkeit ⁸⁵⁾.

Man sieht: Herders Interesse an der Bild Gottes-Thematik im Zusammenhang mit dem Bildungsbegriff ist noch verhältnismäßig wach, beschränkt sich aber auf ein Verständnis der Gottesbildlichkeit, welches im Anschluß an das Alte Testament das Wesen der Imago mit dem 'humanum' dem unverlierbaren Grundriß des Menschseins gleichsetzt, jedoch die spezifisch neutestamentliche und elementarmystische Bild- und Bildungslehre völlig außer acht läßt.

In W. v. Humboldts Bildungstheorie bleibt nicht nur, wie bei Herder, die christologische Spezifikation, sondern die Imago Dei-Lehre überhaupt unberücksichtigt, so daß wir an dieser Stelle den (neben Herder) wichtigsten Klassiker des pädagogischen Neuhumanismus füglich übergehen dürfen.

82) J.G. Herder, ebda., V, 5; S.W. Bd. 13, S. 191.

83) Ders., ebda. - Diese anthropologische und pädagogische Zielangabe liegt eindeutig innerhalb der Grenzen des Natürlichen. Der Mensch, einmal geschaffen, trägt fortan alles in sich selbst, was zu seiner zeitlichen und ewigen Bestimmung gehört, "... so daß der Mensch sich durchaus keinen andern Zweck aller seiner Erd-Anstalten denken kann, als der in ihm selbst d.i. in der schwachen und starken, niedrigen und edlen Natur liegt, die ihm Gott anschuf." (Ebda. XV, 1; S.W. Bd. 14, S. 209). Daher ist nach Herder mit dem Wort 'Humanität' über den Menschen das höchste und eigentlich alles gesagt: "Humanität ist der Zweck der Menschen-Natur und Gott hat unserm Geschlecht mit diesem Zweck sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben ... betrachten wir die Menschheit, wie wir sie kennen, nach den Gesetzen, die in ihr liegen; so kennen wir nichts höheres, als Humanität im Menschen; denn selbst wenn wir uns Engel oder Götter denken, denken wir sie uns nur als idealische, höhere Menschen". (Ebda. XV, 1; S.W. Bd. 14, S. 208).

84) Ders., ebda., IV, 1; S.W. Bd. 13, S. 129.

85) Vgl. ders., ebda., IV, 4; S.W. Bd. 14, S. 148 und V, 5; S.W. Bd. 13, S. 189:

"Unsre Vernunftfähigkeit soll zur Vernunft, unsre feinern Sinne zur Kunst, unsre Triebe zur ächten Freiheit und Schöne, unsre Bewegungskräfte zur Menschenliebe gebildet werden; ...".

Weit näher bei Lavater als bei Goethe und den deutschen Neuhumanisten stand der größte Pädagoge seiner Zeit, J. H. Pestalozzi ⁸⁶⁾.

Des Schweizers Idee einer "Elementarbildung", die kein Privileg höherer Stände, sondern wahre Volksbildung sein sollte, berührt sich zwar immerhin in wichtigen Punkten mit der neuhumanistischen Bildungsidee ⁸⁷⁾, enthält aber doch ungleich mehr als diese echt christliche, ja ausgesprochen neutestamentliche Elemente.

Woher sonst als aus dem Neuen Testament und der christlichen Tradition sollte Pestalozzi den Vorwurf für seinen theologischen Kernsatz vom Vatergott und für seinen anthropologischen von der Gotteskindschaft nicht nur des Kindes, sondern auch des Erwachsenen bezogen haben?

Gewiß verlangt Pestalozzi wie die Neuhumanisten harmonische Ausfaltung aller immanenten Kräfte, die proportionierliche Entwicklung aller sittlich-religiösen, intellektuellen und physisch-manuellen Vermögen nach Maßgabe der Individualität. Und die bekannteste Definition der Bildung, die Pestalozzi an den Anfang seiner "Abendstunde" gestellt hat, könnte leicht auch aus der Feder Herders oder W. v. Humboldts geflossen sein: "Allgemeine Emporbildung dieser innern Kräfte der Menschennatur zu reiner Menschenweisheit ist allgemeiner Zweck der Bildung auch der niedrigsten Menschen." ⁸⁸⁾

86) Aus seiner Abneigung gegen Goethe hat Pestalozzi keinen Hehl gemacht. In einem diesbezüglichen Passus der "Abendstunde eines Einsiedlers" (1780) muß sich Goethe den Vorwurf gefallen lassen, daß er seine "Kraft" mißbrauche: "Vatersinn hoher Kräfte gegen die unentwickelte schwache Herde der Menschheit. O Fürst in deiner Höhe! O Goethe in deiner Kraft! Ist das nicht deine Pflicht o Goethe, da deine Bahn nicht ganz Natur ist? Schonung der Schwachheit, Vatersinn, Vaterzweck, Vateropfer im Gebrauch seiner Kraft, das ist reine Höhe der Menschheit. O Goethe in deiner Hoheit, ich sehe hinauf von meiner Tiefe, erzittere, schweige und seufze. Deine Kraft ist gleich dem Drang großer Fürsten, die dem Reichsglanz Millionen Volkssegen opfern" (Abendstunde, 167-174; S. W. Hsg. v. L. W. Seyffarth, Liegnitz, 1899 ff, Bd. 3, S. 327).

Pestalozzis Freunde Iselin und Niederer fanden die Stelle offenbar anstößig und strichen sie im Zweitdruck der 'Abendstunde', der 1807 in Niederers 'Wochenschrift für Menschenbildung' erfolgte. Pestalozzi schrieb hierzu an Iselin: "Ich bedaure die Dunkelheit meiner Aufsätze, aber nun einmal ist es in einem gewissen Grade nicht mehr von mir und meinen Umständen zu erwarten, daß ich schriftstellerischer Ausbildung fähig (werde). Göthe lasse ich gern durchstreichen" der Sinn, warum er dasteht (scl. im Erstdruck der Abendstunde, d. Vf.), ist folgender: Die Kraft seines, dem Jahrhundert zugeschnittenen Genies wirkt mit Fürsten - und Herrschergewalt - wie Voltaire in seiner Zeit und seine unbescheidene, ungläubige, alles Heiligtum der Welt nicht schonende Kühnheit ist wahre Schwäche. - Wäre Vatersinn, Vateropfer Geistesrichtung des Mannes im Gebrauch seiner Kräfte, er wäre Prophet und Mann Gottes fürs Volk, jetzt Irrlicht zwischen Engel und Satan und mir in soweit niederer Verführer der Unschuld" (S. W. Bd. 1, S. 218).

87) Z. B. hinsichtlich des Harmoniegedankens und der Naturauffassung!

88) J. H. Pestalozzi, Abendstunde, 43; S. W. Bd. 3, S. 318.

Nach dem Wesen der "reinen Menschenweisheit" befragt, gibt uns Pestalozzi allerdings eine Antwort, die wir in den neuhumanistischen Bildungstheorien vergeblich suchen, und die zum mindesten formal dem Neuen Testament abgelauscht ist: Wahre Humanität erfüllt sich nach des⁴Schweizers oft wiederholter Versicherung als reine Kindlichkeit in Liebe zu Gott als der "nächsten Beziehung der Menschheit"⁸⁹⁾. Wegen der engen, im Neuen Testament gegründeten Beziehung zwischen Gotteskindschaft und Gottesbildlichkeit sei diese Fundamentallehre Pestalozzis hier erwähnt; denn es handelt sich meines Erachtens um ein dem biblisch-elementarmystischen Gedanken nahverwandtes Motiv, obzwar Pestalozzi selbst die motivische und ideengeschichtliche Verwandtschaft seiner Kindschafts-Anthropologie mit der Bild Gottes-Lehre des Neuen Testaments entweder gar nicht erkannt, oder doch mindestens nicht ausdrücklich geltend gemacht hat.⁹⁰⁾ Der Mensch ist, so lehrt Pestalozzi, zuallererst bezogen auf Mutter und Vater. Die erste und wichtigste Liebeserfahrung des Menschen ist diejenige, die er als Kind seiner Eltern macht. Die mütterlich-väterlich zwiegetönte Elternliebe jedoch weist über sich selbst hinaus, ist durchsichtig auf Gott hin (oder soll es wenigstens sein) und vermittelt auf diesem Weg dem Kinde eine sinnlich erfahrbare Demonstration der göttlichen Vaterliebe. Hinwiederum soll die erwachende Gegenliebe des Kindes zu seinen Eltern auswachsen zur religiösen Kindesliebe dem göttlichen Vater gegenüber; denn wahre Humanität, wahre Bildung muß durch die familiären Liebesbindungen hindurch zum "Kindersinne gegen Gott" gelangen: "Ernster, haushälterischer Gebrauch jeder kleinen Anlage, Sehnsucht nach Stärkung seiner Kraft ist die Bahn der Natur zur Bildung und Stärkung aller Kräfte, und in jeder Tiefe und in jeder Schwäche ist es Richtung des reinen Kindersinns der Menschheit gegen Gott."⁹¹⁾ Über alle naturalistisch-organologischen Momente hinaus und sehr nahe an das biblisch-elementarmystische Bildungsmotiv heran führt diese Bestimmung. Wahre Bildung heißt: Bildung zur reinen Kindlichkeit vor Gott. Nahe am Neuen Testament vor allem deswegen, weil Pestalozzi nicht, wie die klassisch-neuhumanistischen Bildungstheoretiker, Christus aus der Bildungswirklichkeit ausklammert: "Der Mann Gottes, der mit Leiden und Sterben der Menschheit das allgemein verlorne Gefühl

89) J. H. Pestalozzi, ebda. 72; S. W. Bd. 3, S. 320.

90) Eine Ausnahme könnte vorliegen in Pestalozzis Bemerkung über den Fürsten, daß er "Bild der Gottheit, Vater einer Nation" sei (vgl. Abendstunde, 114; a. a. O., S. 323.)

91) J. H. Pestalozzi, Abendstunde, 163; a. a. O., S. 326. Weil nach P. immer "... die ausgebildete Kraft einer nähern Beziehung Quelle der Weisheit und Kraft des Menschen für entferntere Beziehungen" ist (Abendstunde, 55; a. a. O. S. 319), muß die empirisch nächste Beziehung des Kindes, nämlich die zum Vatergott, gleichsam vormodellieren: "wenn dein Vater dein Wesen in deinem Innern stärkt, dir deine Tage erheitert, deine Kraft zum Leiden emporhebt ..., dann genießest du die Bildung der Natur zum Glauben an Gott" (ebda. 86; a. a. O. S. 321). Das gleiche gilt vice versa von der Mutter: "So ist es, daß das Kind des Menschen an der Hand seiner Mutter sich naturgemäß vom sinnlichen Glauben und von der sinnlichen Liebe zur menschlichen Liebe und zum menschlichen Glauben, und von diesem zum reinen Sinn des wahren christlichen Glaubens und der wahren christlichen Liebe erhebt." (Schwanengesang; S. W. 12, S. 300).

des Kindersinnes gegen Gott wieder hergestellt, ist der Erlöser der Welt, er ist der geopfert⁹²⁾ Priester des Herrn, er ist Mittler zwischen Gott und der gottvergessenen Menschheit.

Man wird in diesem Zusammenhang mit Recht darauf hinweisen müssen, daß Pestalozzi der wissenschaftlichen Theologie, der kirchlichen Orthodoxie und dem Priesterstand nicht gerade wohlwollend gegenüberstand⁹³⁾. Wir können die äußerst schwierige Frage hier nicht klären, inwieweit Pestalozzis Christentum mit der reformierten, lutherischen oder katholischen Dogmatik in Einklang zu bringen sei, oder nicht⁹⁴⁾. Unabhängig davon steht jedenfalls fest: Der Kindschaftsgedanke in der pädagogischen Anthropologie Pestalozzis entfernt sich nicht weit von einem der Kernpunkte neutestamentlicher Verkündigung und steht deshalb auch sachlich einigermaßen in Reichweite des biblisch-elementarmystischen Bildungsmotivs. Letzteres ist, wie gesagt, bei Pestalozzi unmittelbar nicht greifbar. Das soll keineswegs heißen, daß unser Theologumenon von der Imago Dei in Pestalozzis Schriften gar nicht zu finden sei. Wenn auch Pestalozzi nicht, wie die Mystiker und Pietisten, den Terminus 'Bildung' durch die Tatsache der Gottes- und Christusbildlichkeit bestimmt sieht, so redet er doch gelegentlich von der gottesbildlichen Würde des Menschen als einer gewichtigen Voraussetzung

92) J. H. Pestalozzi, Abendstunde, 189, a. a. O. S. 328.

Vgl. auch Pestalozzis warmherziges Bekenntnis zu Christus in dem Fragment "Noch etwas über Jesus Christus": "Jesus Christus! ich werfe mich anbetend vor dir mit der hohen menschlichen Einfachheit deiner Lehre in den Staub. In dir allein finde ich Geist und Leben; in dir allein finde ich Erlösung vom Tod, in welchem alles Wissen der Erde und selbst alles Streben meines Herzens ohne deinen Sinn und ohne deinen Geist hinwegstürzte." (S. W. 3. S. 347).

In der "Rede an mein Haus am Karfreitag 1811" betont Pestalozzi besonders den Gedanken der Nachfolge Christi: "In der Nachfolge Christi leben" müssen vor allem Eltern und Lehrer! (Vgl. S. W. 10, S. 451 ff).

Die Herzensteine echter persönlicher Frömmigkeit, die aus diesen und anderen Bekenntnissen zu Christus herausklingen, können allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß Pestalozzis Auffassung von Christus und dem Christentum letzten Endes doch nicht über den vernunftgläubigen Moralismus der Aufklärung hinauskam; Christus gilt vorzüglich als "das erhabene Beispiel der höchsten und reinsten Erfüllung der Pflichten gegen die Menschen" (ebda., S. 452); Christi Verkündigung ist "bildende Volksphilosophie" (Abendstunde, 189, a. a. O. S. 328), das Christentum nichts anderes als "die Erhebung des Instinkts zur Vernunft, der Natur zur Höhe einer göttlichen Offenbarung" (Lenzburger Rede, S. W. 10, S. 219), oder - ganz im Stile Lessings - "göttliches Erziehungsmittel des Menschengeschlechts zur Sittlichkeit" (ebda., S. 217).

93) Vgl. z. B. Lienhard und Gertrud, Kap. 59, S. W. 4, 599 ff.

94) Vgl. dazu die Pestalozzi-Literatur, bes. F. Delekat, J. H. Pestalozzi, Leipzig 1928² und G. Fischer, J. M. Sailer und J. H. Pestalozzi, Freiburg, 1954.

pädagogischen Handelns. In "Ansichten und Erfahrungen, die Idee der Elementarbildung betreffend ..." (1807) begründet er die Forderung nach Erziehung der Armen und sozial Schwachen eben mit dem Hinweis auf die Gottesbildlichkeit, die dem Armen genau so gut wie dem Reichen und Vornehmen zukomme. Es sei "hohe unerläßliche Menschenpflicht", den Armen nicht bloß "tierisch zu besorgen", sondern "... dahin zu wirken, daß das Bewußtsein seiner innern Würde durch das Gefühl seiner allgemein in ihm belebten Kräfte und Anlagen sich dahin entfalte, daß er das Segenswort der Religion, der Mensch sei nach Gottes Bild erschaffen und müsse im Gefühl seiner innern göttlichen Natur als Kind Gottes leben und sterben, nicht bloß auswendig herplappern lerne, sondern seine Wahrheit mit der Kraft Gottes, die in ihm selbst liegt, auf eine Weise in sich selbst erfahre, die ihn nicht bloß über den pflügenden Stier und den tragenden Esel, sondern auch über den Mann, der in Purpur und Seide seiner höhern Bestimmung unwürdig lebt, wesentlich und notwendig emporhebt." ⁹⁵⁾ Während die Imago Dei hier als sozialkritisches Argument Pestalozzis Anliegen einer allgemeinen Volksbildung untermauert, dient sie in der Lenzburger Rede "Über die Idee der Elementarbildung" (1809) zur Charakterisierung der auf Entwicklung, Entfaltung und Selbsttätigkeit angelegten Menschenatur: "Die erste göttliche Offenbarung über den Menschen ist ihr erstes Vertrauen zu ihm, es ist ihr in der That und Wahrheit Bild Gottes. Sie sieht es ebenso wenig als eine tabula rasa an, die erst von außen beschrieben, als ein leeres hohles Gefäß, das erst mit fremdem Stoff angefüllt werden müsse, um etwas zu enthalten, sondern als eine wirkliche, lebendige, selbstthätige Kraft, die mit dem ersten Augenblicke des Daseins auf ihre eigene Entwicklung und Erweiterung organisierend und organisch wirkt, die erzeugt, wie sie aufnimmt, die formt und gestaltet, wie sie hervorbringt und indem sie es thut." ⁹⁶⁾ Ähnlich wie Herder bekundet Pestalozzi damit eine Imago-Auffassung, die in gewisser Beziehung alttestamentliche und griechische Elemente zugrundelegt, dagegen das neutestamentliche Spezifikum des Imagogedankens unberücksichtigt läßt: Der Mensch ist Gottes Bild, insofern er - Mensch ist, als "wirkliche, lebendige, selbstthätige Kraft", im Unterschied vom Tier vom Mutterschoß an geistbegabt und infolgedessen berufen zur geistigen Selbstorganisation und freier Ausfaltung dessen, was natürlich in ihm liegt. 'Bild Gottes' fungiert lediglich als ein anderer Ausdruck für die 'Humanität'.

Obwohl in wichtigen Stücken seiner Pädagogik von Pestalozzi beraten, stand doch J. M. Sailer weit entschiedener als dieser noch auf dem Boden biblisch-elementarmystischer Tradition des Bildungsdenkens. Als dem bedeutendsten Vertreter katholischer Pädagogik der Goethezeit gelang es ihm wie keinem zweiten, das alte biblische und traditionell-christliche Gut mit dem Besten aus der Pädagogik Rousseaus, Herders, Pestalozzis und anderer fruchtbar zu verbinden, und zwar so, daß das genuin Christliche, Neutestamentliche und Traditionelle im Bildungsdenken Sailers zwar aus der immensen Fülle natura-

95) J. H. Pestalozzi, Ansichten und Erfahrungen, S. W. 9, S. 209.

96) Ders., Lenzburger Rede 'Über die Idee der Elementarbildung', S. W. 10, S. 193.

listischer, organologischer und klassisch-neuhumanistischer Ideen eine beachtliche Anreicherung und Erweiterung, keinesfalls aber eine Kompromittierung oder Schmälerung im wesentlichen erfuhr.

Von Sailers Imago Dei - Verständnis war schon kurz die Rede ⁹⁷⁾. Während Herder und Pestalozzi die Tatsache der Christusbildlichkeit der in Christus Erlösten nicht ins Auge fassen und die Schöpfungsimago mit naturalistischem Optimismus als den unverlierbaren Grundriß des Humanen preisen, bleibt Sailer bei der Schöpfungsimago, die er durch den Sündenfall zerrüttet glaubt, nicht stehen, sondern betont die Notwendigkeit und Tatsache der Erneuerung durch Christus, wie es Paulus, die Mystiker und Pietisten getan haben. Christus, "das vollkommenste Ebenbild der Liebe" ⁹⁸⁾ ist auf Erden erschienen "um in uns das verfallene Bild der Gottheit wieder zu erneuern" ⁹⁹⁾.

So sehr Sailer vor allem in seinem pädagogischen Hauptwerk "Über Erziehung für Erzieher" (1807) die Natur als Leitfaden der Erziehung hervorhebt und den Entwicklungs- bzw. Harmoniegedanken der Rousseau, Herder und Pestalozzi fruchtbar auf seine eigene Erziehungslehre anwendet, so wenig läßt er auch einen Zweifel über den wahren und eigentlichen Kernpunkt der Bildung, sofern sie christliche Bildung sein möchte. Die Forderung, daß Bildung von Religiosität gekrönt, daß der Gebildete religiös gebunden sein müsse, hätte an sich noch keinen erheblichen Schritt übers neuhumanistische Ideal hinaus bedeutet. Auch jene Bestimmung, daß der Mensch nicht nur, wie schon Kant sagte ¹⁰⁰⁾, diszipliniert, kultiviert, zivilisiert und moralisiert, sondern darüber hinaus auch "divinisirt, das heißt hier, zum göttlichen Leben gebildet werden" müsse ¹⁰¹⁾, stellt rein für sich genommen und dem Ausdruck nach noch keinen eindeutigen Beleg für den biblisch-elementarmystischen Bildungsgedanken dar; denn eben jener sailerische Ausdruck "divinisieren" erfuhr nur wenig später in dem "Divinitätsprinzip" der Pädagogik J.B. Grasers eine romantisch-idealistische Deutung, die sich weit eher auf Schellings Identitäts- und Naturphilosophie, als aufs Neue Testament berufen konnte ¹⁰²⁾.

Aber Sailer, ständig bemüht, die alte christliche Wahrheit so oft wie möglich in der Sprache seiner vernunftgläubigen Zeit zu verkünden, läßt keinen willigen Leser darüber im unklaren, was es genauerhin mit dem "divinisieren" und der Bildung zum "göttlichen Leben" auf sich habe. Für ihn ist ganz im Sinn des Neuen Testaments das ausschlaggebende Kriterium der Bildung Christus, das vollkommene Bild Gottes. Sailers Humanismus sticht trotz vieler Berührungspunkte vom klassischen Neuhumanismus ab; denn er ist "Christianismus" ¹⁰³⁾. Es mag als Beweis für Sailers wahrhaft ökumenischen, jeder unangebrachten

97) Siehe oben, Seite 82 f !

98) J.M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 2.Bd., München, 1812³, S. 89.

99) Ders., Glückseligkeitslehre, a.a.O., S. 78.

100) Vgl. I. Kant, Über Pädagogik, Hrg. von Th. Vogt, Langensalza, 1878, S. 68 ff.

Sailer knüpft ohne Namensnennung hier an; vgl. "Erziehung für Erzieher", S. 27 f.

101) J.M. Sailer, Erziehung für Erzieher, München, 1807, S. 27 f.

102) Vgl. hierzu Seite 207 ff. 103) J.M. Sailer, Erziehung für Erzieher, a.a.O., S.191.

Beschränkung abholden Geist gelten, daß er mit diesem zentralen Begriff nicht nur den alten biblisch-elementarmystischen Christförmigkeitsgedanken ohne Abstrich beibehalten, sondern auch dasjenige der naturalistischen und humanistischen Theorien seiner eigenen Bildungsidee zugesellt hat, was der Integrität des Biblisch-Christlichen nicht schaden konnte. In diesem Sinn führt Sailer aus: "... der Christianismus bildet den ganzen Menschen, erzieht das Sinnliche, daß es dem Geiste, das Geistige, daß es dem Ewigen diene; tödtet nicht den Körper, sondern weiht ihn nur zum Dienste des Geistes, drückt nicht den Geist, sondern bildet und weiht ihn für den Dienst der Ewigkeit". 104)

Die Harmonie der Vermögen hat demnach noch ein höheres Gesetz über sich: das Gesetz der Hierarchie. Herz und Mitte, aber auch Gipfel und Krone echter Bildung kann nur die Religion sein. 105) Freilich nicht irgendeine aufklärerische Vernunft-, klassische Natur- oder romantische Ein-All-Religion, sondern die Religion Jesu Christi: "Was in der Bildung des Christen das Höchste seyn sollte, wird in den meisten Lehranstalten nicht überall als das Höchste obenan gesetzt, nicht als das Höchste betrieben, und schon gar nicht als das Höchste durch harmonische Zusammenwirkung aller Bildungsorgane, des Beyspiels, der Belehrung, der Ermahnung, der Aufsicht und Zucht betrieben. Dies Höchste in der Bildung des Christen ist der Glaube an Gott in Christus, die Zuversicht auf Gott in Christus, und die Liebe zu Gott in Christus." 106)

Dieses paulinische "in Christus" betrachtet Sailer offensichtlich als ein untrügliches Kennzeichen nicht nur der christlichen Religion, sondern auch der christlichen Bildung, deren Lebensgesetz von seiten des Menschen in knapper Formulierung nichts anderes ist als "Nachahmung Christi, der das vollkommenste Ebenbild der Liebe ist". 107)

Von seiten Gottes geschieht diese Bildung durch die bildende Gnade des Geistes Christi: "Die ewige, unwandelbare Liebe, die durch sich Christum zu ihrem ausgeprägtsten und sich-gleichsten Ebenbilde gebildet hat, bildet durch den Geist Christi alle Menschenseelen, die sich ihr unbedingt überlassen, zu Ebenbildern Christi ... die Liebe, die Christum in den Tod für den Menschen hingegeben, und von dem Tode auferweckt hat, belebet uns durch sein Leben." 108)

Den naturalistisch-neuhumanistischen Anteil an Sailers Bildungsbegriff (= Ausfaltung, Harmonie aller Kräfte usw.) unklammert also bestimmend und schlechthin führend der biblisch-elementarmystische: Das A und O christlicher Bildung, ihr Erstes und Höchstes

104) J. M. Sailer, Erziehung für Erzieher, a.a.O., S. 191.

105) Vgl. ders., ebda., S. 327: "Die Bildung zur Religion ist also die Krone aller Menschenbildung" ... Das hierarchische Prinzip der Sailerschen Bildungsauffassung geht klar auch aus Folgendem hervor: "Die Vollendung der Menschheit bestünde also darin, daß die animalische Sphäre der geistigen untergeordnet und in der geistigen Sphäre das religiöse Prinzip das gebietende würde, und von diesem aus, Leben in die Sittlichkeitssphäre, und Licht in die Erkenntnisssphäre ausströme." (Ebda., S. 29).

106) J. M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 3. Bd., S. 449.

107) Ders., ebda., 2. Bd. S. 89. (Forts. 108) nächste Seite unten)

ist die Bildung nach Gott als Christusbildlichkeit. Sailer's Bildungshumanismus ist, genauer besehen, Bildungschristianismus auf den Spuren Pauli und der elementarmystischen Tradition.

Mit gleich unbestechlicher Klarheit hat außer Sailer nur noch der uns bereits bekannte Lavater den alten Bildungsgedanken festgehalten. Die herzliche Freundschaft, die beide Pädagogen über die Grenzen der Konfessionen hinweg und unbeirrt durch blindeifernde Verketzerungen verband, mag die augenscheinliche Verwandtschaft auch im Bildungsdenken miterklären. 109)

Mit Namen wie A. H. Francke, J. K. Lavater und J. M. Sailer ist die verhältnismäßig schmale Basis umrissen, welche dem alten Bildungsgedanken nach Maßgabe der neutestamentlichen Bild Gottes-Lehre um die Wende des 18. zum 19. Jht. noch übriggeblieben. Gemessen an der mehr und mehr begriffsbestimmenden Wirkung des Bildungsnaturalismus, -ästhetizismus und -szientismus erscheint die Stoßkraft der biblischen Motive, zumal des Begriffs von Bildung als Christförmigkeit ziemlich lahmgelegt. Um so größer ist vom Christlichen her gesehen das Verdienst der Wenigen, die, unbeirrt vom Geist der Zeit, den neutestamentlich orientierten Bildungsbegriff ins 19. und 20. Jht. hinein weitergereicht haben.

Bevor wir an die Darstellung und Diskussion von Sonderformen, Verweltlichungen und Abwandlungen biblisch-mystischer Bildungsmotive herantreten, obliegt uns noch die Nachzeichnung der traditionsgerechten hochmystischen Spur im deutschen Bildungsdenken, die ja, wie schon mehrfach bemerkt, seit Eckhart mit der elementarmystischen auf lange Strecken parallel verläuft.

b) Hochmystische Motive

Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei nochmals betont, daß wir an dieser Stelle lediglich die traditionsgerechten Ausformungen des hochmystischen Bildungsgedankens ins Auge

- 108) Briefe aus allen Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung, hrsg. von J. M. Sailer, 6. Sammlg., München, 1804, S. 315. Das Zitierte stammt, wenn nicht von Sailer selbst, so doch aus seinem engeren Freundeskreis!
- 109) Lavater wurde ob des Umgangs mit dem Katholiken Sailer des "Jesuitismus" bezichtigt. In einem gegen diesen Vorwurf gerichteten Schreiben "Johann Caspar Lavaters Rechenschaft an seine Freunde; zweytes Blatt: Über Jesuitismus und Catholizismus an Herrn Professor Meiners in Göttingen" (1786) schreibt der Angegriffene über Sailer: "Sodann mache ich mir kein Bedenken, zu sagen, daß ich, seit mehreren Jahren, Herrn Professor Sailer's von Ingolstadt Briefwechsel und Freundschaft genossen und ihn immer als einen edlen, guten, weisen Mann anzusehen durch all mein sittliches Gefühl verbunden war ... Je mehr man mich über meine Freundschaft mit ihm lächerlich oder verdächtig machen will desto lauter und entschiedener sag' ich; ich halte ihn für einen wackern Mann, einen aufgeklärten und redlichen Katholiken, dessen geraden Sinn und Scharfsinn ich gleich bewundere, dessen Schriften mir sehr werth u. empfehlungswürdig, dessen Charakter mir sehr respectabel, dessen Freymüthigkeit, Bescheidenheit, Edelsinn und wichtige Verdienste um Vernunft u. Religion mit entschieden zu seyn schienen." (Ebda. III, IV, Ausgew. W., Bd. 3, S. 237, 238).

fassen, d.h. Zeugnisse und Äußerungen solcher Gewährsmänner, in deren Bildungsdenken das hochmystische Element noch verbunden ist mit dem elementarmystischen, ganz nach dem Beispiel der mtl. Mystiker. Der von der negativen Theologie inspirierte Satz von Gottes Bildlosigkeit, sowie die daran anschließende Forderung nach 'Überbildung' und 'Vergottung' des Menschen geht hier zwar wie schon bei Eckhart entschieden über den neutestamentlichen Rahmen der Imagolehre hinaus, hält aber doch an dem letzteren als absolut verbindlicher Grundlage aller Bildung fest, sehr im Gegensatz zu den späteren idealistisch-romantischen Abwandlungen des hochmystischen Motivs, die den neutestamentlichen Mutterboden preisgeben.

Die katholische Fortsetzung des hochmystischen Denkens auf eckhartischer Grundlage, wie sie in Übereinstimmung mit der Tradition durch die spanische Mystik des 16. Jhts. und die französische des 17./18. Jhts. geschah ¹¹⁰⁾, soll hier nur erwähnt, nicht aber behandelt werden, weil unser Augenmerk nur dem deutschen Raum und den Niederschlägen des biblisch-mystischen Bildungsgedankens in der deutschen Geistesgeschichte gilt. Und eben da sind es nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend protestantische Autoren, die als Überbringer des traditionellen Bildungsdenkens in Frage kommen, insofern dieses dem nachmaligen idealistischen, klassischen und romantischen zur Ausgangs- und Absprungsbasis dienen sollte.

Daß neben dem elementarischen auch das hochmystische Element der protestantischen Mystik erhalten blieb, dürfte wohl in der Hauptsache eine Folge von Luthers Vorliebe für die sog. 'Deutsche Theologie' sein ¹¹¹⁾. In dieser Schrift sind es gerade die an Eckhart gemahnenden Gedanken der völligen Verabschiedung aller Bilder, ja die Idee der mystischen Entselbstung zum Zwecke der Einung mit dem überbildlichen Gott, die entschieden den Tenor ausmachen. Die zweimalige Herausgabe der 'Deutschen Theologie' durch Luther in einer Zeit, in der Bucheditionen noch eher als heute geistige Wegmarken bedeuteten, spricht für sich.

Wir fanden bei Eckhart u. a. als tragende Grundthese des hochmystischen Bild- und Bildungsdenkens die negativ-theologische Aussage von der Bildlosigkeit Gottes. Unter ganz derselben Voraussetzung steht auch der hochmystische Gedanke bei den Späteren. G. Arnold, Historiker, gelehrter Kenner und Jünger der mystischen Theologie, geht offensichtlich hiervon aus, wenn er empfiehlt: "Das Gemüthe werde aus Beschauung Gottes durch Hinwegräumung alles andern gantz in göttlicher Liebe entzündet / und gleichsam feurig und Seraphinisch gemachet / vergesse sich selbst und alle Creaturen / übersteige alle Dinge / und vereinige sich mit dem überunbegreiflichen Gott / durch den Einfluß des himmlischen Lichts / durch die Anrede des verborgenen Einschauens / durch die allerhelleste Dunkelheit und allerweiseste Unwissenheit" ¹¹²⁾. In deutlicher

110) Vgl. auch oben, Seite 86, Anm. 22).

111) Vgl. oben, Seite 77, Anm. 1).

112) G. Arnold, Historie und Beschreibung der Mystischen Theologie ..., Franckfurt, 1703, S. 125 f.

Erinnerung an 1 Tim 6, 16, wo Gott als im "unzugänglichen Lichte wohnend" gekennzeichnet wird, redet Arnold nach Weise des negativen Theologen und Mystikers von dem in Bildern, Vorstellungen und Begriffen nicht erreichbaren Gott, dessen Dunkelheit jedoch durch verborgenes Einschaun im Lichtkegel der Gnade eine "allerhelleste Dunkelheit" wird ¹¹³). Ganz ähnlich übrigens G. Tersteegen, nach dem sich der Mystiker versenken muß in "Gottes dunckle Klarheit" ¹¹⁴). Der mystische Aufschwung zum überbegrifflichen Gott, die letzt-mögliche Einung der Menschenseele mit dem absolut Einen, kann ganz im Sinne der eckhartischen Lehre nur statthaben unter Verzicht des Menschen auf alle kreatürlichen Mittel und Bilder; denn Gott selbst ist ja bildlos, also im Bilde nicht zu erspähen. Man vermeint Eckhart zu hören: "Wer demnach sein Gemüth von allen Bildern und Dingen entlediget hat / der kan zur Mystischen Theologie recht aufsteigen / und wird alsdenn von dem Licht der GÖttheit allein erleuchtet / weil er die Natur nun wieder ihrem Ursprung nahe gebracht hat / nemlich zum Stand der ersten Unschuld." ¹¹⁵)

Neben G. Arnold akzentuiert G. Tersteegen besonders stark die hochmystische Forderung der Entbildung. Unverbildet, von allen Bildern bloß muß sein, wer Gott in seinem Herzen empfangen will:

"Unverbildet.

Du must des Hertzens Kämmerlein
Von fremden Bildern halten rein;
Laß alles draussen stehen:
Gott sieht es gerne bloß, und lär,
Und unbekümmert; so wird Er
Sich bald drinn lassen sehen." 116)

Der alte terminus technicus 'entbilden', nicht mehr so häufig wie ehemals verwendet, ging gleichwohl nicht verloren, wie dieser Spruch des J. Scheffler zeigt:

"Entbildet mustu seyn.

Entbilde dich mein Kind, so wirstu GÖtze gleich;
Und bist in stiller Ruh dir selbst dein Himmelreich." 117)

114) G. Tersteegen, Geistl. Bl.-Gärtlein, III, 58, 36, S. 354.

115) G. Arnold, Historie, S. 163; vgl. ebda., S. 88, 164 f, 166 f, 170; ferner ders., Wahre Abb., I, 6, 12, S. 76: "Seine (scl. des natürl. Menschen) vernunft fasset nichts / als die schale der Göttlichen worte / machet sich daraus gewisse formen / bilder und weisen / ... suchet dabey sich selbst in allen / streitet und eiffert über ihren und derer alten aufsätzen / meinungen und traditionen / verdammet andere neben sich / treibt viel leer geschwätze von der Theologie und Pietät / und hält diß alles für die wahre Religion oder art GÖtt zu dienen. Dergestalt blehet sich der arme verderbte mensch in seinem wissen auf / und hat dabey doch nichts / als die blossen namen / ohne die inwendige krafft und wesen / ...".

116) G. Tersteegen, G. Bl.-Gärtl, I, 167, S. 43; vgl. auch ebda., III, 49, 4. 6, S. 328 ("nicht verbildet"); ferner III, 56, 2, S. 338; III, 65, 2, 4, S. 374; Der Frommen (Forts.).

Wiewohl sich die Beispiele für das Entbildungs-Motiv noch um ein Erkleckliches vermehren ließen, muß man doch einräumen, daß die biblisch-elementarmystischen Einbildungs-Aussagen innerhalb der eingesehenen Literatur erheblich dominieren. Der steile Weg zur mystischen Bildlosigkeit war eben viel zu unpopulär, um in der breiteren Gemeinדתheologie und im Gemeinde-Liedgut eine wichtige Rolle spielen zu können. In dem ganzen umfangreichen Freylinghausenschen Gesangbuch findet sich denn auch kaum ein Niederschlag des Entbildungs-Gedankens; vereinzelt bestätigen die Regel, z.B. die 6. Strophe des Liedes "Hilf Jesu, hilf siegen": "Kehr einwärts die sinnen, daß mögen zer-rinnen die bilde der dinge, stets bete und ringe; so findest du hier die einfalt in mir." ¹¹⁸⁾

Immerhin sind die Zeugnisse für den hochmystischen Gebrauch von 'bilden' und 'Bildung' im fraglichen Zeitraum dicht genug, um zu beweisen, daß die alte eckhartische Bildungs-tradition inhaltlich ungeschmälert noch gegenwärtig war. Ganz besonders hat G. Arnold dazu beigetragen, daß nicht bloß der Sach- sondern auch der Wortbestand der Mystikerlehre erhalten blieb. Wir erinnern uns an die Bedeutung des eckhartischen Terminus 'überbilden' ¹¹⁹⁾.

Arnold erkannte genau die hochmystische Funktion der Vorsilbe 'über-', seine Interpretation derselben dürfte an Treffsicherheit auch heute nicht leicht zu überbieten sein. ¹²⁰⁾ Die Wörter 'überbilden' und 'Überbildung' gebraucht Arnold zwar nicht mehr, dagegen verwendet er gelegentlich die äquivalenten Ausdrücke 'überformen' und 'Überformung' im hochmystischen Sinn ¹²¹⁾. Außerordentlich beliebt und häufiger denn früher sind die Termini 'vergötten' und 'Vergöttung'. Der sich entbildende und dadurch über alle Bilder kommende Mensch gelangt zur Einung mit Gott, zur apophatischen unio mystica, er wird - wie die ebenso kühne wie mißverständliche und gefährliche Formel lautet - selbst Gott, vergotteter Mensch, vermenschter Gott. Auf die zahlreichen Möglichkeiten von Mißverständnis solcher Formulierungen haben wir schon bei Besprechung der eckhartischen

Lotterie, 119, S. 434 u. 8.

117) J. Scheffler, Cherub. W., II, 54, Ellinger, S. 45; vgl. auch ebda., II, 57, Ellinger, S. 45.

118) Freylinghausen, Ges. B., Nr. 503, 6, S. 264.

119) Siehe oben, Seite 63 ff.

120) G. Arnold, Historie, S. 83: "Allhier setzen sie (scl. die Mystiker) die Ursache / warum sie in ihren Reden den Ausdruck ΥΠΕΡ oder über (als übernatürlich / übergut / überschön usw.) von göttlichen Dingen / so oft und gern brauchen. Weil nemlich das Gemüth immer durch Hinwegräumung alles andern / was GOTT nicht ist / zu GOTT aufzusteigen suche / und dabey erfahre / wie er nichts sey von denen Dingen / was man siehet oder verstehet / sondern unermeßlich weit höher und überschwen-glicher sey. Wodurch denn GOTTes unendliche Gloria und Eminenz über alles nicht gnugsam angedeutet werden könne / wie alles / was auch Menschen von ihm sagen / dennoch ... überschwencklich mehr in ihm sich befinde / welches Wort auch in der teutschen Bibel stehet / und ein Auff- und Überschwingen in GOTT andeutet / womit denn die tadelsüchtige Vernunft von selbst zu schanden wird / wenn sie dergleichen ihre ungewohnte Reden zu verspotten und verwerffen sich unterstehet." (Forts.)

Bildungslehre hingewiesen. Wie dort scheint auch hier der Verdacht nicht am Platze, daß unsere Gewährsleute den letztmöglichen, mit der Kreatürlichkeit des Menschen vereinbaren Sinn der Vergottungs-Theologie überzogen haben könnten. Die fraglichen Aussagen erscheinen mir hier überall noch viel zu sehr durch den elementarmystischen und biblischen Grund abgesichert, als daß pantheistische bzw. panentheistische Mißweisungen ernstlich hätten eine Gefahr bedeuten können.

Auf der anderen Seite kann freilich nicht geleugnet werden, daß die in der griechischen Patristik wurzelnde, durch Eckhart und andere Mystiker ins deutsche Denken und Sagen überleitete und nunmehr auch im Barock gepflegte christliche Vergottungs-Theologie hernach dem deutschen Idealismus als Anknüpfungspunkt diene. Die Voraussetzungen jedoch sind beidesmal ganz verschieden und erlauben einen Vergleich oder gar die Feststellung einer Abhängigkeit nur für den Fall, daß die jeweiligen Koordinaten mitgenannt werden, welche einer Vergottungs-Formel ihren fixen Ort innerhalb des Ganzen geben. Für die folgenden barockmystisch-pietistischen Belege jedenfalls gilt dies; Sie stehen allesamt noch auf dem sicheren elementarmystischen Grund des christlichen Bildungsgedankens, nach welchem die Einbildung in Christi Bild durch schlicht-gehorsame existentielle Nachgestaltung des kreuztragenden Christus unerläßliche Bedingung für alles andere darstellt. Von einer pantheisierenden essentiellen Unio mit Gott kann keine Rede sein. Gegen solche Verdächtigung mußte sich wie einst Eckhart nunmehr auch J. Scheffler zur Wehr setzen. Wie er die Vergottungs-Aussagen verstanden haben will, erfahren wir aus der "Erinnerungs-Vorrede an den Leser" zum 'Cherubinischen Wandersmann': "... Und ist hiermit einmal für allemal zu wissen, das des Urhebers Meinung nirgends sey, dass die Menschliche Seele ihre Geschaffenheit solle oder könne Verliehren, und durch die Vergöttung in Gott oder sein ungeschaffenes Wesen verwandelt werden; welches in alle Ewigkeit nicht seyn kan. Denn obwol Gott Allmächtig ist, so kan er doch dises nicht machen ... dass eine Creatur natürlich und wesentlich Gott sey." 122) Keine essentielle, sondern eine moralische, wenschon unsagbar innige Einung ist gemeint: "... Nicht dass die Selbständigkeit, verwandelt oder dass eigene Wesen weg genommen werde, sondern weil die Weise zuseyn, und die Eigenschaft oder qualitet zuleben Vergöttet wird ..." 123). Sprüche und Aussagen wie die folgenden erhalten so ihre klare Begrenzung:

121) 'Verformen' und 'Überformung' finden sowohl im elementar- als auch im hochmystischen Sinn Verwendung; vgl. oben S. 115; ferner G. Arnold, Historie, S. 159:
"... die Einsenkung des Gemüths in Gott / die Bewunderung seiner Majestät / die Aufziehung des Hertzens in das unermeßliche und ewige Licht / die brünstigste / ruhigste / un überformende Anschauung der Gottheit". U. ebda., S. 169: "in Gott überformet und verwandelt ..."

122) "Erinnerungs-Vorrede an den Leser" zum Cherub. Wandersmann, Ellinger, S. 5.

123) Ders., ebda., Ellinger, S. 11.

"Die Vergöttung.

Gott ist mein Geist, mein Blut, mein Fleisch
und mein Gebein:

Wie sol ich dann mit ihm nicht ganz durchgöttet sein." 124)

Oder G. Arnolds unbeholfene Strophe:

"Ich (scl. Gott) werde ihr Wesen durchdringend tingiren,

Die Menschheit zu ihrer Vergötterung führen,

Ihr Funke des Lebens wird Flammen vermehren

Und alles Unreine wie Stoppeln wegzehren." 125)

Mit derselben Vorsicht sollten jene Stellen interpretiert werden, an denen die Höchststufe der Bildung kühnlich als ein 'Gott werden' bezeichnet wird. Diese Sageweise ist absolut keine barockmystische Erfindung, ja nicht einmal eine Erstprägung Eckharts. Gegen Mißdeutungen gesichert durch die dahinterstehende Inkarnations-Theologie, stehen ähnliche Sätze schon bei dem gewiß unverdächtigen hl. Thomas von Aquin, von der patristischen Vergottungs-Tradition ganz zu schweigen. 126)

Die barocken Mystiker gehen darüber nicht hinaus.

"Der Mensch sol nicht ein Mensch bleiben.

Mensch bleib doch nicht ein Mensch; man muß aufs höchste kommen.

Bey Gotte werden nur die Götter angenommen." 127)

124) J. Scheffler, Ch.W., I, 216, Ellinger, S. 33.

125) G. Arnold, Geistl. Minne-Lieder hrsg. von K.C.E. Ehmann, Stuttgart, 1856, S.4. - Unter dem Bilde der mystischen Ehe mit Gottes Weisheit kommt der Vergottungs-Gedanke auch in folgendem Gedicht desselben Autors zum Ausdruck (DL Kindermann), Reihe Barocklyrik, Bd. 3, hrsg. von H. Cysarz, Leipzig, 1937, S. 246:

"Du bist / o reiner weißheits Geist / Mir zum gemahl gegeben:

Drum laß mich / wie du mir verheißt / In dir verborgen leben.

Laß unsern ehstand ewiglich Gesegnet seyn /

biß daß ich mich Vergöttet schaue schweben!"

Zum Term. 'Vergöttung', 'Vergötterung', 'vergötten' usw. vgl. noch G. Arnold, Historie, S. 48, 92, 142, 149 f, 151, 169, 234 u.ö.; sowie Wahre Abb., S.473, 469, 647 u.ö.

126) Vgl. z.B. Thomas v. Aquin, Opusc. 57: "Unigenitus siquidem Dei Filius, suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret factus homo ..." - Und noch lapidarer Augustinus, Sermon. 13 de Temp.:

"Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus: ...". -

127) J. Scheffler, Ch.W., V, 219, Ellinger, S. 131; Ferner VI, 128, ebda., S.162:

"Wer zu GOTT wil, muss GOTT werden.

Werd GOTT wiltu zu GOTT: GOTT macht sich nicht gemein,

Wer nicht mit ihm wil GOTT und das was er ist seyn."

Wie die mystische Über-bildung nur ein anderer Aspekt der Ent-bildung, so ist auch die der Überbildung entsprechende hochmystische Vergottung nur die andere, Gott zugewendete Betrachtungsweise der mystischen Entselbstung. Wer mystisch "Gott werden" will, muß sich selbst in seinen autonomen, ichtsüchtigen Ansprüchen aufgeben, muß sich, wie die Mystiker sagen, "vernichten". Hören wir G. Tersteegen:

"Ein Kind und ein Mann.
Wer tief sein Nichts erkennt,
Und GOtt sein Alles nennet;
Wer auf sich selbst nicht schauet,
Und bloß in GOtt vertrauet;
In Demuth sich vernichtet,
In GOtt steht aufgerichtet:
Wer so recht werden kan,
Der ist ein Kind und ein Mann." 128)

Das sündige Schwergewicht egoistische Selbstbehauptung freilich widersteht beharrlich:

"Es hält mich fest das böse Eigen,
Könt ich mich selbst einst übersteigen,
daß ich gantz lauter frey und bloß,
Nur wohnen möcht in deinem Schooß." 129)

Zur mystischen Hochform reift eben nur derjenige, welcher die Mannigfaltigkeit der Welt und aller inwendigen Bilder derselben, und endlich auch sich selbst als einen eben diese Mannigfaltigkeit, der ganzen Welt abspiegelnden Mikrokosmos hinter sich läßt, um eins zu werden in Gott dem absolut Einen:

"Wer Vielheit flieht, das Eine sieht.
In Mannigfaltigkeit find' st du das Eine nicht,
Dein $\left\{ \begin{array}{l} \text{Aug} \\ \text{Hertz} \end{array} \right.$ von allem ab, muß innwerts seyn gericht;
Und kanst du auch dich selbst vergessen und verlieren,
So wirst du GOtt in dir (das wahre Eins) bald spüren." 130)

Dieses neuplatonisch-mystische Einheitsdenken ist wie die Vergottungs-Aussage bei den hier herangezogenen Autoren noch ziemlich unverdächtig, und hat sicherlich keinen pantheistischen Nebensinn. Eine ganz zartgetönte, kaum auffällige pantheistische Färbung kann allerdings der folgenden Strophe von Knorr von Rosenroth nicht gut abgesprochen werden:

128) G. Tersteegen, G.Bl.-G., I, 170, S. 44.

129) Ders., ebda., III, 34, 3, S. 297; vgl. ebda. III, 44, 12, S. 320; III, 55, 3, S. 337 ("entwerden"); III, 55, 6, S. 337.

130) Ders., ebda., I, 102, S. 26.

"So werd ich mich denn endlich scheiden
Von Jehheit / Zweyheit und von bieden;
Ich werd Ein-all / und All-in-ein /
Recht Ich / und eins / und alles seyn." 131)

Es kann kein Zweifel sein, daß eine derartig hochgeschraubte Lage mystischen Entbildungs- und Vergottungsdenkens am unverbindlichen Pantheismus leicht zu Fall kommt, sobald eben die traditionelle Koppelung mit dem biblischen Grund und der elementarmystischen Lehre von Bildung als Christförmigkeit verlorengeht. Rein für sich genommen, müßten dann auch manche Äußerungen des jungen J. G. Herder mehr noch als die bereits vorgeführten Zeugnisse den Eindruck erwecken, als ob spinozistische Philosopheme an die Stelle traditionsgerechter hochmystischer Formulierungen getreten wären. Allein, man sollte nicht vergessen, daß ja derselbe junge Herder, der Hochmystisches hymnisch besingt, daneben auch unverkennbar Elementarmystisches in traditioneller, bibelgerechter Form ausspricht. Um dieses Umstandes willen stehen wir nicht an, seine All-Eins - und Vergottungsgedanken noch dem traditionellen Bereich des seit Eckhart im deutschen Raum lebendigen hochmystischen Bildungsverständnisses zuzurechnen. Herders Kontakt mit der mystischen Tradition etwa im Knorr'schen Stil erhellt aus folgender Strophe des Hymnus 'Die Schöpfung', die inhaltlich zwar auf Christus geht, aber doch im ersten Vers formal stark an die vorhin zitierte des Knorr von Rosenroth anklingt:

"Eins in Allem, All' in Ein!
Warst, und bist und wirst du seyn,
Du, aus dem die Schöpfung quillt,
Du in Allen, Gottes Bild!" 132)

Im übrigen gibt es bei Herder genügend Belege dafür, daß die alte hochmystische Forderung des 'über-alle-Bilder-Kommens' noch gegenwärtig ist; ein bezeichnendes Beispiel:

"Gott.
Wie nenn' ich Dich, Du Unnennbarer?
.....
Anfang und Ende jeder Kreatur:
ein ewig Seyn, hoch über allem Seyn,
ein rastlos Weben in der tieffsten Ruh:
Gedankenquell, aus dem, was Bild und Form,
Vorstellung, Wunsch und Streben ist, entsprang
und stets entspringet und nach ihm verlangt,
nie ihn erreichend, nie ihn fassend " 133)

131) Knorr von Rosenroth, Neuer Helicon, Aria 70, 11, S. 183.

132) J. G. Herder, Sämtl. Werke, Bd. 29, S. 445.

133) Ders., ebda., S. 608.

Gott, der Unnennbare, Überseiende, Überbildliche: das sind apophatische, hochmystische Bestimmungen, die uns von Eckhart her vertraut klingen ¹³⁴⁾. Obzwar das eckhartische Wort 'Überbildung' von Herder nicht mehr gebraucht wird, geht doch aus der Strophe hervor, daß die Sache selbst noch nicht vergessen ist.

Sehr kräftig tritt auch das hochmystische Vergottungsmotiv in den Gedichten des jungen Herder hervor. Der zu Gottes Bild geschaffene Mensch ist "wie" Gott. Für diese Aussage hat Herder natürlich die Bibel hinter sich. Es erscheint aber unvermeidlich, daß der biblische Satz, sobald er in der ekstatischen Sprache des jungen Dichters hymnisch gesteigert und in die Höhe getrieben wird, einen kühnen, prometheischen Klang bekommt, der von der biblischen Vorlage, namentlich von den Christförmigkeitsaussagen des Neuen Testaments gefährlich absticht. Ein Beispiel:

".....

Staub bin ich; denn Staub wollt ich seyn! - Doch nah
am dunklen Feu'rmeer oben gebar sich still
ein Funke zum Gott mir, der mir glüht
in jeder Nerv'! Ich fühls! - ein Auge des Adlers sieht
nach Höhn, wovor sich krezten, schauderten, staunten
Und ich! - mein jedes Staubtheil ruft mit Schalle:

alle!

Herauf! 'ein Mensch: ein Gott!' herauf! -----" 135)

134) Zur Bildlosigkeit Gottes im mystischen Denken Herders vgl. auch Sämtl. Werke, Bd. 29, S. 375 ("Natur und Schrift", 12. Stück):

"In der Natur ist Gottes Spur,
im Menschen Gottes Bild; in Ihm, der itzt die Himmel füllt
nicht Bild, nicht Spur Gott! Die Natur! ..."

Die Verse erinnern an die paradoxe Stellung der Imago-Aussage im hochmystischen Teil der Lehre Eckharts: der Mensch ist des unbildlichen Gottes Bild!

135) J.G. Herder, Sämtl. Werke, Bd. 29, S. 246. - Vgl. auch "Die Welt der menschlichen Seele", ebda., S. 253:

"Mich sing ich! Welt und Gott ein All! in mir!
Selbst bin ich Lied, und Welt und Phöbus mir!"

Ferner das "Fragment", Sämtl. Werke, Bd. 29, S. 230:

"Was ich bin Geist! ich Geist! - so bin ich Gott!
Ich denk' ich will ich bins!

Ähnliche Gedanken enthält namentlich auch der Hymnus "Die Schöpfung", vgl. Sämtl. Werke, Bd. 29, S. 443 ff u. ö. Daß Herder diese Gedanken mit der Bildungsidee später tatsächlich verknüpft hat, geht aus "Briefe zur Beförderung der Humanität" (3. Sammlg., Brief 27, Sämtl. Werke, Bd. 17, S. 138) hervor; dort lesen wir: "Das Göttliche in unserm Geschlecht ist also Bildung zur Humanität"

Die mystische Gottwerdung setzt, wie wir schon sahen, die mystische Entselbstung voraus, oder eckhartisch gesprochen; die Überbildung bedeutet im Hinblick auf Ich und Welt Entbildung. Das "böse Eigen" (Tersteegen) sperrt sich gegen die Vernichtung in Gott. Hiezu findet sich bei Herder in dem aus dem Jahr 1797 stammenden Fragment "Das Ich" eine recht interessante, für sich selbst sprechende Parallele, die ohne den hochmystischen Hintergrund unverständlich bleibt:

"Das Ich.

Willst du zur Ruhe kommen, flieh, o freund,
Die ärgste Feindinn, die Persönlichkeit.

.....

Ermanne Dich. Nein, du gehörst nicht Dir;
Dem großen, guten All gehörest Du.

.....

Nur wenn uneingedenk des engen Ichs
Dein Geist in allen Seelen lebt, Dein Herz
In tausend Herzen schläget; dann bist du
Ein Ewiger, Allwirkender, ein Gott,
Und auch, wie Gott, unsichtbar-Namenlos. " 136)

Zwar macht Herder nirgendwo ausdrücklich diese apophatische Höchststufe des Menschseins im Rahmen seiner Bildungstheorie geltend, genau so wenig, wie er die alten Termini 'entbilden', 'überbilden' und dgl. gebraucht. Da er aber fraglos auch als Pädagoge das religiöse Element der Bildung zur Humanität, wenn auch ohne hochmystisch-traditionelle Spezifikationen stark betont, ja die Bildung überhaupt erst darin aufgipfeln läßt¹³⁷⁾, greift man sicherlich nicht fehl, wenn man die aufgezeigten hochmystischen Elemente in Herders religiöser Dichtung gewissermaßen als einen Spiegel seiner Religionsauffassung und als eine Art Inhaltsangabe dessen versteht, was wir uns bei dem immer und immer wieder zitierten "Göttlichen" in der Bildung zur Humanität zu denken haben. Die mystisch-frommen Strophen Herders lassen es erkennen: Die Bildung zur Humanität ist, sofern ihr religiöser Charakter in Frage steht, eine Bildung der "Menschengöttlichkeit"¹³⁸⁾ in uns, deren präziser Sinn sich eben erst im Lichte der hochmystischen Stufe des christlichen Bildungsdenkens erschließt.

2) Die theosophische Sonderform (Jakob Böhme)

Obwohl Jakob Böhme (1575-1624) noch vor den ältesten der im vorigen Abschnitt befragten Autoren lebte, konnte doch sein bis in den deutschen Idealismus und die Romantik hinein nachwirkender Bildungsbegriff im Rahmen der traditionsgerechten Ausformungen

136) J.G. Herder, Sämtl. Werke, Bd. 29, S. 131, 133, 137.

137) Vgl. hierzu I. Schaarschmidt, a.a.O. S. 59.

138) Vgl. Herders Hymnus "Die Schöpfung", Sämtl. Werke, Bd. 29, S. 444.

biblisch-mystischen Gutes nicht gut untergebracht werden. Zwar ist Böhme nach rückwärts sehr stark der biblischen und mystischen Tradition verpflichtet, so daß sein Name auf der Liste biblisch-mystisch orientierter Bildungstheoretiker nicht fehlen darf; aber die Anschauung des "Philosophus Teutonicus" sprengt doch auch wieder in wichtigen Stücken derart den Rahmen des Traditionellen, daß man letzten Endes nicht so fast von einer traditionsgerechten Ausformung, als vielmehr von einer eigentümlichen Sonderform sprechen muß, in welcher biblische, gnostisch-mystische und paracelsische Elemente hart und nicht leicht ausgleichbar nebeneinander stehen.

Wichtig ist Böhmes Bildungsdenken vor allem deswegen, weil es in mancher Hinsicht bereits eine Vorwegnahme jener idealistisch-romantischen Abwandlungen darstellt, die uns noch beschäftigen werden.

Böhmes Bedeutung für die Geschichte des deutschen Bildungsdenkens erkannte grundsätzlich richtig bereits I. Schaarschmidt¹³⁹⁾. Allein, Schaarschmidts reichlich knappe und nicht in allen Stücken sachgerechte Ausführungen lassen ein nochmaliges und näheres Eingehen auf Böhme wünschenswert erscheinen.

Auch an dieser Stelle wird es nicht möglich sein, die barocke, reich verzweigte und nicht selten skurrile Gedankenornamentik des Böhmeschen Bildungsdenkens bis in die letzten Verästelungen hinein bloßzulegen. Diese Aufgabe könnte nur monographisch gelöst werden; denn das theosophische Bildungsdenken ist, wie das ganze System, reich an Widersprüchen und Inkonsistenzen, weil Böhme, der wunderliche Autodidakt, mit der heiligen Willkür des illuminierten Propheten über die verschiedenen, an sich heterogenen Elemente seiner synkretistischen Lehre verfügte. Daher müssen wir uns mit einigen immer wiederkehrenden, im Werk des Görlitzer Schusters selbst klar zutage tretenden Grund- und Hauptlinien bescheiden, die aber doch den spezifisch Böhmeschen Sprachgebrauch von 'Bildung' usw. erkennen lassen.

Die erste und wichtigste Feststellung ist diese: Böhmes Bildungslehre, einer der Schlüsselpunkte des ganzen Systems, ist wie in der Bibel und wie in der Mystikertradition noch durch und durch eine "Bildniß-", d. h. eine Imagolehre: Der Mensch ist in jedem Fall und immer "Bild" bzw. "Bildniß"; daher ohne Bild keine Bildung, ohne Imagolehre keine Bildungslehre. Die grundsätzliche sprachliche wie sachliche Koppelung von Bild- und Bildungsbegriff, die uns von den mittelalterlichen Anfängen her geläufig ist, wird von Jakob Böhme noch allenthalben durchgehalten.

Das barockmystische und pietistische Motiv der Satansbildlichkeit als Folge der durch die Sünde verlorenen Gottesbildlichkeit, sowie der Gedanke der Wiederherstellung der Imago in der Neugeburt spielen bei Böhme wieder eine Rolle. Die Motive sind vielfach überhaupt dieselben wie bei den Mystikern und Pietisten, die wir kennenlernten; die Thematik jedoch ist eine gesonderte eben spezifisch theosophische.

Die historische, heilsgeschichtliche Reihenfolge: Ursprüngliches Gottesbild - Satansbild - erneu-

139) a. a. O., S. 16 ff.

tes Gottesbild (Christusbild) hat Böhme seiner panentheistischen Weltkonzeption zum Opfer gebracht. Das in Bibel und traditioneller Mystik welt- und individualgeschichtlich Gemeinte erscheint nunmehr umgeschmolzen in ein theo- und kosmogonisches Ur- und Allprinzip, dem der Mensch als Mikrokosmos, als ein "kleines Götterlein in dem großen unmeßlichen Gott" ¹⁴⁰⁾ naturhaft unterworfen ist. 'Bildung' heißt dann um der panentheistischen Voraussetzung willen durchwegs und immer göttliche Bildung, d.h. göttliche Schöpfung, göttliche Ausgeburt (Emanation). Alles wird aus Gott und alles ist in Gott gebildet. Dem emanatistischen Typus dieses Weltbildes entsprechend bekommt der genetisch-dynamische Sinn von 'bilden' und 'Bildung' in Böhmes Sprachgebrauch stärker Akzente als bisher; fast scheint schon das Wort Goethes von der "geprägten Form, die lebend sich entwickelt" (Urworte, Orphisch), die lebendige Naturbildung als sich ständig auszeugende entelechiale Form vorweggenommen. Gott selbst ist es, der sich gewissermaßen aus sich heraus- und in die Welt hineinbildet: "... alles, was da lebet und schwebet, das ist in Gott, und Gott selber ist alles; und alles, was gebildet ist, das ist aus Ihm gebildet, es sey gleich aus Liebe oder Zorn." ¹⁴¹⁾

Liebe und Zorn haben hier nicht primär sittliche, sondern naturhafte, qualitative Bedeutung. Nach Böhme sind nämlich die zwei "Qualitäten" Gut und Böse nicht sittliche nur, sondern auch ontologische Kategorien; Gut und Böse, das himmlische (Gottes-) Reich und das höllische (Satans-) Reich befinden sich als Naturprinzipien von Anfang an und stets in Gott selbst: "Als wie oft gemeldet, Gott ist das Wesen aller Wesen, darinnen sind zwey Wesen in einem (ewig) ohne Ende und ohne Herkommen, als (1) das ewige Licht, das ist Gott oder das Gute; und dann (2) die ewige Finsterniß, das ist die Quall; und wäre doch keine Quall darinnen, wenn nicht das Licht wäre. Das Licht machet, daß sich die Finsterniß ängstet nach dem Licht, und dieselbe Angst ist Gottes Zorn-Quall oder höllisch Feur, darinnen die Teufel wohnen, davon auch sich Gott einen zornigen, eiferigen Gott nennet. Das sind zwey Principia, da wir von ihrem Urkunde (scil. von ihrem Ursprung) nichts wissen; ..." ¹⁴²⁾.

Diesem theo-kosmischen Dualismus unterliegt, wie nach dem Vorigen nicht anders zu erwarten, auch die Menschenseele: "Nun stehet die Seele in zweyen Porten, und berührt zwey Principia, als (1) die ewige Finsterniß, und (2) das ewige Licht des Sohnes Gottes; wie dann Gott der Vater selber auch also ist." ¹⁴³⁾

Die eine biblische Imago Dei muß Böhme dann folgerecht den zwei Gottesprinzipien entsprechend dualisieren: Der Mensch bringt eine doppelte Gottesbildlichkeit mit auf die Welt, die lichte und die finstere, Gottesbild und Satansbild. Beide sind aber zunächst nur geistige Wirklichkeiten, der Seele inhärent. Noch bleibt daher die Leibsphäre zu erklären. Woher, so fragt sich Böhme, kommt der Leib des Menschen in seiner jetzigen Zerbrechlichkeit, woher der "stinckende Cadaver"? ¹⁴⁴⁾ Die Antwort hierauf finden wir in der Vorrede der "Morgenröthe": "Weil denn in dem Menschen Böses und Gutes war, so konten beyde Qualitäten in ihm regieren; derowegen ward ein böser und (ein)

140) J. Böhme, *Aurora*, cap. 26, 74; Sämtl. Werke 1, S. 395.

141) Ders., ebda., cap. 13, 115; S.W. 1, S. 184.

142) Ders., *De tribus Principiis*, cap. 9, 30; S.W. 2, S. 95.

143) Ders., ebda., cap. 10, 14; S.W. 2, S. 106.

144) Vgl. ders., ebda., cap. 22, 20; S.W. 2, S. 376.

guter Mensch in einer Mutter auf einmal geboren." 145)

Von allem Anfang an liegen nach Böhme Gut und Böses miteinander im Streit; ein göttlich-kosmisches Ringen, "... da Gottes Liebe und Zorn in ein mächtiges Ringen gekommen, welche Macht von beyden Primas in der Bildung seyn sollen: wobey der Saten nicht gefeyret / und seiner seits alles ins Werck gestellet 0 die Göttliche Geburt zu hindern / und tausenden von Schantzen und Bergen aufgeworfen / der Seelen Geiste ... den Weg zu verlegen / daß er mit Sophia sich nicht conjugiren sollen; ..." 146). Der Sündenfall bringt die Entscheidung in diesem Ringen der lichten und finsternen Imago: "... da solten Adam und Heva versucht werden, ob sie könnten in der guten Qualität, in Englischer Art und Form bestehen. Denn der Schöpfer verbot Adam und Hevā von der Frucht zu essen; aber die böse Qualität in der Natur rang mit der guten, und brachte Adam und Heva in Lust, von beyden zu essen. Darum bekamen sie auch bald zur Stunde thierische Art und Form, und aßen von Böses und Gut, und musten sich auf thierische Art mehren und leben, und verdarb mancher edler Zweig, von ihnen geboren." 147)

Damit ist in gnostisch-manichäischer Manier die Leiblichkeit des Menschen erklärt und zugleich ohne Rücksicht auf gewisse Widersprüche im System ein drittes anthropologisches Prinzip und damit (neben den beiden Gottesbildern) eine dritte Bildwirklichkeit vorbereitet, welche in "De tribus Principiis" erhalten muß, die empirisch-menschliche Leiblichkeit dem Imago Dei-Gedanken zu koordinieren: Der Leib heißt dann das "viehische Bild", oder auch das "irdische Bild," bzw. "das Bilde dieser Welt".

Der Mensch ist hinsichtlich seines Leibes Erdenbild geworden, weil durch die Sünde in seiner Seele das Höllenbild über das Himmelsbild gesiegt hat.

Das gedachte dritte Prinzip scheint mir eigentlich kein echtes Prinzip zu sein; denn es wird von Böhme gewissermaßen als Resultante des kosmisch-sittlichen Kräftespiels zwischen den beiden uranfänglichen Prinzipien, dem Guten und Bösen, verstanden, insofern sich dieses Kräftespiel im menschlichen Sein abzeichnet. Dies ist wohl auch der Grund für zahlreiche Widersprüche in Böhmes Konzeption, auf die wir hier nicht näher eingehen können.

Jedenfalls sind es nach "De tribus Principiis" nicht nur mehr zwei, sondern drei Imagines, die den Menschen seiner seelisch-leiblichen Ganzheit nach bestimmen: "Also sind im Menschen drey, die wieder einander streiten: Als (1) der ewige hoffärtige, boshafte und zornige, aus des Gemüths Urkunde. Und zum (2) der ewige, heilige, züchtige und demüthige, welcher aus dem ewigen Urkunde erboren wird. Und zum (3) der zerbrechliche, thierische ganz viehische, von Sternen und Elementen geboren, welcher das gantze Haus und Wohnung inne hält." 148) Jeder dieser drei Konkurrenten will sich im Menschen erbilden, strebt sich zu verwirklichen in einem Bilde auf Kosten der beiden andern: "Denn es stehet nun da (1) das Bilde Gottes; es stehet auch da (2) das Bilde dieser Welt, und auch (3) des Teufels Bilde. Nun kostets Ringen und Überwinden, und thut noth der Schlangen-Treter auch im Mutterleibe." 149)

145) J. Böhme, Aurora, Vorrede 22, S.W. 1, S. 6 f.

146) J.G. Gichtel in der "Vorrede an den Gott-suchenden Leser" Böhmes S.W. 1, S. 10.

147) J. Böhme, Aurora, Vorrede 24; S.W. 1, S. 7.

148) Ders., De tribus Principiis, cap. 16, 37; S.W. 2, 229. 149) Ders., ebda., cap. 15, S.W. 2, S. 201; vgl. auch cap. 16 (Überschrift!), S. 216 und cap. 21, 24; S. 358.

Aus dem Widerstreit theo-kosmischer Prinzipien wird alsbald sittlicher Kampf; die lichte Gottesimago muß mit Hilfe Christi des "Schlangen-Treter" zur Dominanz kommen über die finstere Gottes (= Satans-) imago und damit auch über die sündbedingte Erdenimago; "Denn so lange die Bildniß im Zorne stehet, so ists der Schlangen Bildniß: so sie aber ausgehet in die Zerbrechung, so wird ihm durch den Schlangen-Treter eine himmlische Bildniß figuriret, und wird der Schlangen der Kopf zertreten; die zwey Reiche kämpfen mit einander, und welches sieget, das bildet die Bildniß. " 150)

Christus erscheint also auch nach J. Böhme als der große Gründer und Helfer bei diesem göttlichen Bildungswerk: "... die Bildniß welche wir in Adam haben verloren, aus dem reinen unbefleckten Element vor GOTT, welches stehet in der Barmhertzigkeit GOTTES, ... also auch müssen wir dieselbe Bildniß aus dem reinen Element, aus dem Leibe Jesu Christi an uns ziehen, und leben in dem leiblichen Wesen, da Er innen lebet, in derselben Qual und Kraft. " 151)

Christi Hilfe fordert jedoch auch sittliche Eigeninitiative, willentlich-sittliche Selbstbildung: "Der Wille ist die Wurtzel der Bildniß, ein falscher Wille zerstört die Bildniß." 152)

Christusnachfolge ist unerläßliche Voraussetzung und Bedingung für die neue Bildung: "Also ist uns zu entsinnen, wie dem Menschen im Mutterleibe drey Reiche angeerbet werden, und wie der Mensch in diesem Leben eine dreyfache Bildniß trägt, welche uns unsere Eltern durch die erste Sünde haben angeerbet. Darum thut uns noth der Schlangen-Treter, der uns wieder in die englische Bildniß bringet; und thut dem Menschen noth, seinen Leib und Gemüthe mit großem Ernste zu zähmen, und sich unter des Creutzes Joch zu begeben; nicht also nach Wollust, Reichthum und Schönheit dieser Welt zu trachten, denn es steckt das Verderben darinnen. " 153)

An diesem Punkt wird der biblisch-elementarmystische Bildungsgedanke relevant, aber doch aufs Ganze gesehen derart dem theokosmischen Bildungsprozeß dienstbar gemacht, daß man von einer genuin biblisch-elementarmystischen genau so wenig wie von einer hochmystischen Konzeption sprechen kann. Wie gesagt, der Wille und das sittliche Streben bewirken, soweit es vom Menschen überhaupt abhängt, die Bildung: "Jetzt ist Streit um der Seelen Bildniß: und welche Gestalt überwindet, das Feuer oder die Sanftmuth der Liebe, nach derselben wird die Seele qualificiret, und erstehet auch eine solche Bildniß aus der Seelen, wie der Seelen Willen qualificiret ist. Und ist uns zu erkennen, daß, so sich der Seelen Wille verändert, so wird auch ihre Gestalt verändert, dann, so der Seelen Qual feurig wird, so erscheinet auch eine solche feurige Bildniß." 154) Alles liegt an der rechten Bildung: "... was ein Mensch in seine Begierde einlässet, darinn steht die Bildniß. Und ist dem Menschen hoch noth, daß er stets wieder die irdische Vernunft im Fleisch und Blut streite, und seinen Willen-Geist der Barmhertzigkeit und Liebe GOTTES eineigne, und sich stets in GOTTES Willen einwerfe, und ja nicht irdisch Gut oder Wollust für seinen Schatz

150) J. Böhme, ebda., cap. 20, 78; S. W. 2, S. 338.

151) Ders., ebda., Anhang; S. W. 2, S. 487.

152) Ders., Aurora, Spiegel der Weisheit; S. W. 1, S. 34.

153) Ders., De tribus Principiis, cap. 16, 48; S. W. 2, S. 232.

154) Ders., Psychologia vera, Suppl. 8; S. W. 4, S. 181.

achte, und seine Begierde darein setze, welches ihm die edle Bildniß zerstört; Dann ist es eine Turba der Bildniß Gottes, und führt thierische Eigenschaft in die Bildniß ein. " 155)

Böhmes Imagolehre hat auch einen eschatologischen Aspekt. Das dritte anthropologische Prinzip, die "böse, irdische Bildniß", die Erdenimago wird am Ende wegfallen und je nach dem entweder zur Engels- oder zur Teufelsgestalt: "Nun siehe du Menschen-Kind, das hast du zu gewarten nach Zerbrechung deines Leibes, dieweil du ein ewiger Geist bist: entweder du wirst ein Engel Gottes im Paradeis, oder ein häßlicher, ungestalter, teuflischer Wurm, Thier, Drache; dieselbige Bildniß (so du alhier in deinem Gemüthe getragen hast, mit derselben Bildniß wirst du erscheinen, denn es kan keine andere Bildniß aus deinem Leibe in seiner Zerbrechung ausfahren als eben die, so du alhier getragen hast" die wird in der Ewigkeit erscheinen. " 156)

Angesichts der vielen, teils widersprüchlichen Elemente, die Böhmes Bildungslehre durchkreuzen, ist es schwer, ja vielleicht unmöglich, einen einheitlichen Nenner zu finden, der wirklich alles erfaßt, was der Theosoph aus Altseidenberg unter 'Bildung' versteht. Immerhin dürfte der Böhmejünger Gichtel das Wesentliche erfaßt haben, wenn er summarisch kommentiert: "Der Mensch ist sein eigener Formirer der Gottheit in ihm." 157) Wie immer der Mensch sich verhalten mag, ob er sich für Licht oder Finsternis, Gut oder Bö, Himmel oder Hölle entscheidet, ob er sich willentlich-tätig nach des lichten Gottes und nach dem "edlen Bild" Christi oder nach des finsternen Satans Bild bildet - im Grunde ist es infolge der pantheistisch-dualistischen Voraussetzung der böhmischen Gotteslehre immer Gott selbst, der im Menschen Gestalt gewinnt; der Mensch "formirt", bildet sich zwar selbst, aber indem er sich selbst entweder nach dem Himmels- oder nach dem Höllenbild bildet, ist es doch auch wieder letztlich nicht er selbst als Selbst, sondern Gott, das "Hertze aller Dinge" 158), der in diesem Bildungsprozeß sich ausgebiert, sich bildet; denn "Gott selber ist alles". 159)

155) J. Böhme, ebda., Suppl. 21; S. W. 4, S. 184.

156) Ders., De tribus Principiis, cap. 16,42; S. W. 2, S. 230.

157) Summarium zu Böhmes 'Aurora', cap. 18; S. W. 1, S. 245.

158) J. Böhme, De tribus Principiis, cap. 10,48; S. W. 2, S. 115.

159) Ders., Aurora, cap. 13, 115; S. W. 1, S. 184. In dieser Beziehung hat I. Schaar-schmidt (a.a.O., S. 17) recht mit dem pauschalen Urteil: "Böhmes Bildungsbegriff überspannt die Kluft zwischen Leib und Seele und sogar zwischen Gut und Böse". - Böhmes pantheistisches Einigungs-bemühen kommt aber bei näherem Zusehen mit dem dualistischen Grundelement seines Systems dauernd in Konflikt. Aus den gebotenen Zita-ten dürfte hervorgehen, daß die göttliche Weltbildung, im dualistischen Widerstreit des Guten und Bösen von Anfang an befangen, ständig die innere Logik der menschlichen Selbstverantwortung durchkreuzt; Auf der einen Seite ist alle Bildung, auch die Satans-bildlichkeit, Gottes Werk; auf der anderen Seite soll der Mensch die satanische Bildnis in sich überwinden und der lichten Gottes- bzw. Christusimago zum Durchbruch verhel-fen. Der böhmische Ausgleich von Gut und Böse ist also doch nur ein recht äußerlicher!

Bildung bedeutet demnach im Sinne Jakob Böhmes den Prozeß (und das Ergebnis) des Ausfließens und Sich-heraus-bildens Gottes zur Welt- und Menschengestalt.

Der elementarmystische Gedanke der Bildung nach Christi Bild kommt im Barne dieser göttlichen Natur- und Bildungsgeschichte nicht recht zum Austrag, auch wenn er hin und wieder von Böhme aufgegriffen wird.

3) Verweltlichung traditioneller Formeln

Das so lange ausschließlich von Bibel und Mystik bestimmte deutsche Bildungsdenken hatte, wie I. Schaarschmidt, a.a.O., einwandfrei nachweisen konnte, seit ca. 1720/30 mehr und mehr den biblisch-mystischen Schwerpunkt des Bildungsbegriffs preisgegeben. Daß die biblisch-mystische Linie bis zum jungen Herder, und in der Pädagogik bis zu Lavater, Sailer und (mit Einschränkung) Pestalozzi hinaufführt, darf keineswegs über die Tatsache hinwegtäuschen, daß sich die gedachte Tradition schon im 18. Jht. streckenweise nur noch wie ein dünner Faden im wachsenden Gewebe neu aufkommender profaner Sinngebungen ausnimmt. Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, jenen Prozeß des einsetzenden und fortschreitenden Bedeutungswandels von 'bilden' und 'Bildung' unter Berücksichtigung der neuen Bedeutungsfelder durchwegs zu untersuchen, zumal diese Arbeit im großen und ganzen durch Schaarschmidt und Finsterbusch schon geleistet wurde. Indessen wäre es für unsere Fragestellung recht wichtig zu wissen, ob, um im Bilde zu bleiben, jener biblisch-mystische Faden seit der Umbruchskrise im deutschen Bildungsdenken womöglich trotz Verlust seiner traditionellen Färbung noch nachweisbar ist, und wenn ja, welche Funktionen ihm auch nach Ablösung von der Tradition etwa noch zukommen.

Der fragliche Profanierungsprozeß im deutschen Bildungsdenken, wie er von Schaarschmidt und Finsterbusch dargestellt wurde, entpuppt sich bei genauerem Zusehen als ein mindestens unter drei Teilaspekten zu betrachtender Vorgang: 1. als eine auf der ästhetischen Grundbedeutung von 'bilden' und 'Bildung' aufruhende und davon ausgehende naturalistisch-organologische Sinnverschiebung auf Kosten der bisherigen theologischen Kerngehalte; 2. als eine regelrechte Verweltlichung biblisch-elementarmystischer Bildungsmotive und endlich 3. als eine eigenartige Herauslösung mystischer Motive aus dem bisherigen traditionellen Sinngefüge, die man nicht eigentlich eine Verweltlichung im strikten Verstand, eher schon eine traditionswidrige Abwandlung nennen müßte.

Zum ersten Punkt dürfen wir auf die Arbeiten I. Schaarschmidt und L. M. Finsterbuschs (je a.a.O.) verweisen. Die beiden letzteren hingegen bedürfen in diesem und dem folgenden Abschnitt noch der Besprechung.

Von der Mitte des 18. Jht. an sind etliche Wendungen im Zusammenhang mit der Bildungsthematik nachweisbar, die nach allem, was wir wissen, zum Vokabular der elementarmystischen, am Neuen Testament orientierten Sprache gehören; ich meine Ausdrücke wie:

'nach Christus bilden', ' (in der christlichen Neuschöpfung) umgebildet werden', 'ins Herz bilden' usw. Das Bemerkenswerte ist die Tatsache, daß solche im barock-pietistischen Bildungsverständnis strikt elementarmystisch verwendeten Formeln seit gedachter Zeit in der Literatur immer wieder auch im bloß profanen Sinn vorkommen. Der elementarmystische Sinn läuft zunächst allerdings noch unangefochten neben dem neu hinzukommenden weltlichen her; Dieselben oder einander sehr ähnliche Formeln haben das einmal ganz traditionellen biblisch-elementarmystischen, das anderemal aber ebenso eindeutig weltlichen Sinn. Eine derartige doppelte, religiös-weltliche Anwendungsmöglichkeit der herkömmlichen Bildungsterminologie läßt sich in der Folge, besonders in der klassischen Zeit, häufig nachweisen. Der Kürze halber seien dazu einige paradigmatische Belege beigezeichnet. Die traditionsgerechte Bedeutung der Formel 'ins Herz bilden' lernten wir in Klopstocks *Messiade* (3. Ges., V. 119; s. o.) kennen. Dieselbe Formel baut Klopstock 1750 seiner bekannten Ode "Der Zürchersee" ein, aber nunmehr ohne Bezug auf Christus und lediglich von jener Liebesbindung ausgesagt, die den verehrten Dichter, mehr noch den freundschaftlich geliebten Menschen übers Grab hinaus mit der Nachwelt verbindet und ihm die Möglichkeit erschließt, das 'Herz zu bilden' denen, die ihn rühmen und lieben:

"Dann ihr sanfteres Herz bilden, und, Liebe, dich,
Fromme Tugend, dich auch gießen ins sanfte Herz,
Ist, beym Himmell nicht wenig!
Ist des Schweißes der Edlen werth." 160)

Dem tieffrommen Klopstock wird die Wendung "ihr sanfteres Herz bilden" wohl kaum unbeachtet entchlüpft sein; dem gläubigen Dichter erscheinen eben auch die zwischenmenschlichen Bezüge nicht einfach 'profan', d. h. in sich allein verstehbar, sondern eingetaucht in das Licht der herzbildenden Gnade Gottes. Trifft diese nicht weiter beweisbare, aber naheliegende Voraussetzung zu, dann ist mindestens an dieser Stelle die Verweltlichung der Bildungsformel eine höchst relative; denn das religiöse, christologische Gewicht der Aussage bleibt auch im weltlichen Zusammenhang erhalten. Immerhin ist die weltliche Verwendung der christlich-theologischen Bildungsterminologie jetzt möglich geworden, auch wenn die Sinnverschiebung bei Klopstock selbst so gelinde erscheint, daß der religiöse Grundton allenthalben noch mitschwingt. Ein weiteres Beispiel für die neue Doppelvalenz elementarmystischer Wendungen entnehme ich einem Brief Klopstocks an seine nachmalige Frau Meta Moller aus dem Jahre 1752; darin heißt es: "Mit welchem Frieden der Seele denke ich von allen Seiten den Gedanken, daß Du mein bist und ich Dein bin. O Meta, wie ganz bist Du geschaffen, mich glücklich zu machen, mich nach Dir zu bilden. Kann hier größere Glückseligkeit sein? Doch was ist die größte irdische Glückseligkeit gegen die, welche wir in einem künftigen Zustande zu hoffen haben. Ja meine Geliebteste, für immer." 161) Im 'Messias' ist es Jesus Christus, der die Apostelherzen "zur Ewigkeit bildet", sind es die himmlischen Schutzgeister Orion und Siphera, die schon von Kindheit an die Apostel Andreas und Petrus "unvermerkt zu jener

160) Werke hrsg. von R. Hamel, Bd. 3, Berlin/Stuttgart, o. J., S. 67 (Kürschners Dt. National-Literatur Bd. 47).

161) F. G. Klopstock, Sämtl. Werke, Bd. 18, S. 176.

vollkommenen Liebe gebildet" haben, die sie später an den Messias binden sollte 162). Im Brief an Meta hingegen wird die geliebte Frau als Bildnerin angerufen. Die Formel selbst ist verweltlicht, bleibt aber bei Klopstock - wie die Fortsetzung des Briefes zeigt - noch durchaus in Reichweite des traditionellen, biblisch-elementarmystischen Sinnes. Es hat überhaupt den Anschein, als ob die Profanisierung solcher und ähnlicher Formeln von der Pietistensprache selbst ihren Ausgang genommen. A. Langen (a.a.O., S. 40) verweist auf eine Stelle aus der Selbstbiographie des württembergischen Theosophen und Pietisten F. Ch. Oetinger, die unsere Vermutung stützt: "Bulfinger hatte auch großen Einfluß, meine Gedanken eine Zeitlang zu bilden; doch mußte diese Gestaltung hernach wieder zergehen, und Gott gab mir eine ganz andere." 163) Bildung des Herzens, Gedankenbildung, Bildung überhaupt kann sich der elementarmystisch Denkende eben ohne Gott als den eigentlichen Bildner in Gnaden nicht vorstellen.

Aufschlußreich sind in diesem Zusammenhang einige Stellen aus Goethes "Wilhelm Meisters Lehrjahre", näherhin aus dem 6. Buche ("Bekenntnisse einer schönen Seele"), welches dichterisch frei behandelte Motive aus dem Leben der frommen Susanna Katharina v. Klettenberg enthält, einer Base und Freundin von Goethes Mutter. Die herrenhuthusinnige Frömmigkeit dieses Fräuleins hatte in den Jahren 1769-75 auch auf Goethe selbst ernsthaften Eindruck gemacht (vgl. Dichtung und Wahrheit II, 8). Der persönliche Kontakt mit dieser Frau, das zeitweilige Interesse an Lavater und am Pietismus überhaupt mag die erstaunliche, bis in die sprachliche Formulierung hineinreichende Echtheit der "Bekenntnisse" erklären. Das verweltlichte elementarmystisch-pietistische Bildungsmotiv klingt verschiedentlich und deutlich genug an. Die "schöne Seele" bekennt gleich eingangs von sich: "Ich litt und liebte, das war die eigentliche Gestalt meines Herzens." 164) Herzensgestalt und Herzensbildung bedeuten im barockmystisch-pietistischen Idiom das gleiche. Sehr trefflich hat Goethe mit dieser Wendung die pietistische Denkart und Sprache eingefangen; denn der letzten Endes gottbezogene Sinn der Wendung klingt noch mit, auch wenn davon ausdrücklich gar nicht die Rede ist. 165) Wie Klopstock in dem Brief

162) Vgl. oben Seite 93.

163) F. Ch. Oetinger, Selbstbiographie, hrsg. von J. Bamberger, Stuttgart, 1845, S. 20 (zit. nach A. Langen, a.a.O., S. 40).

164) J. W. v. Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, 6. Buch, W.A. I. Abtlg., Bd. 22, S. 259; vgl. auch ebda., S. 280: "So dachte ich freilich damals nicht von mir; aber es war doch die wahrhafte Gestalt meiner Seele."

165) An anderer Stelle belästigt Goethe der Formel ihre herkömmliche Gottbezogenheit, vgl. Wilhelm Meister, 6. Buch, a.a.O., S. 263: "... ich las nun mit Eifer manche Bücher, die mich in den Stand setzten, von Religion zu schwatzen, aber nie fiel es mir ein zu denken, wie es denn mit mir stehe, ob meine Seele auch so gestaltet sei, ob sie einem Spiegel gleiche, von dem die ewige Sonne widerglänzen könnte; ..." - Zugrunde liegt dieser Stelle die Vorstellung von 2 Kor 3, 18!

an Meta (s.o.), so glaubt auch die "schöne Seele" in Goethes Roman an die bildende Kraft irdischer Liebe. Den Bericht über ihre erste, noch halb kindliche Neigung zu einem Knaben beschließt sie mit dem rückschauenden Urteil: "Soviel Kindisches in dem Vorgang (scl. der ersten Liebe war) war, soviel trug er zur Bildung meines Herzens bei" ¹⁶⁶). Die Beispiele lehren, wie das elementarmystische Theologumenon von der Herzensbildung sich langsam aber stetig von seinem ursprünglichen theologischen Standort entfernt, wie es allmählich seine vertikale, zwischen dem göttlichen Urbild und dem menschlichen Abbild ausgespannte Dimension einbüßt zugunsten der horizontalen, rein zwischenmenschlichen. Die alten elementarmystischen Termini gleiten nach und nach ins Profane ab, gewinnen dadurch zwar beträchtlich an sprachlicher Geschmeidigkeit, verlieren aber auch gleichzeitig um so mehr den theologischen Akzent. Darf man es wirklich noch als ein traditionsgerechtes Bekenntnis etwa zu 2 Kor 3, 18 oder 1 Kor 15, 49 werten, wenn Goethe die Begriffe 'umbilden', 'sich neu gestalten' o.ä. verwendet? In den folgenden Versen aus "Hermann und Dorothea" ist der biblisch-eschatologische Hintergrund immerhin noch sichtbar. Aber vor der neutestamentlichen Kulisse spielen die alten Begriffe doch sichtlich ein freieres Spiel:

"Alles regt sich, als wollte die Welt, die gestaltete, rückwärts
Lösen in Chaos und Nacht sich auf, und neu sich gestalten.
Du bewahrst mir dein Herz; und finden dereinst wir uns wieder
Über den Trümmern der Welt, so sind wir erneute Geschöpfe,
Umgebildet und frei und unabhängig vom Schicksal.
Denn was fesselte den, der solche Tage durchlebt hat!" ¹⁶⁷)

Wiedergeburt und Neubildung, auf biblischer Grundlage ohne das Christusereignis und die elementare Voraussetzung der Christusnachfolge in niedrigkeitlicher Christförmigkeit nicht denkbar, haben in einem Brief Goethes aus Italien vollends keinen christologischen Bezug mehr, sind höchstens noch rein immanent verstandene, ethisch gesteuerte Umbrüche und Metamorphosen des Wertverhaltens; Goethe schreibt: "Das gestehe ich aber auch daß ich mich aller alten Ideen, alles eignen Willens entäußere um recht wiedergebohren und neu gebildet zu werden ..." ¹⁶⁸). Die ntl. Synonymik "wiedergeboren - neugebildet" ist rein formal in Anlehnung an Stellen wie Kol 3, 10; 2 Kor 3, 18 u.a. beibehalten, entbehrt aber offensichtlich des biblisch-theologischen Gehalts ¹⁶⁹)

166) Goethe, Wilh. Meisters Lehrj., 6. Buch, W.A. I. Abtlg. Bd. 22, S. 266.

167) Ders., Hermann und Dorothea, IX, Vv. 273-78, Wa. A. I. Abtlg. Bd. 50, S. 266.

168) Ders., W.A. IV. Abtlg. Bd. 8, S. 108.

169) Zum mindesten im Hinblick auf die elementarmystische Tradition hat L. M. Finsterbusch (a.a.O., S. 114) recht mit dem Urteil: "Goethe hat das Vokabular der deutschen Mystik inne, aber es sind nur bloße Worte und Formeln für ihn." - Die hochmystischen Splitter in Goethes Werk (z.B. im Westöstl. Divan, in 'Faust' II und in den 'Maximen und Reflexionen') dürften für Goethe sicherlich doch etwas mehr gewesen sein, als "bloße Worte und Formeln".

Die Verweltlichung biblisch-elementarmystischer Bildungsformeln kommt nach all dem nicht ohne weiteres und nicht durchwegs einem einfachen Einschmelzungsprozeß gleich, als ob die Begriffe im neuen Umfeld sogleich ihre ererbte Gestalt verlören; vielmehr bleibt den alten Formeln merkwürdigerweise, wenn nicht immer und überall, so doch gelegentlich die formale Integrität erhalten, obschon die alten Inhalte zugunsten neuer, ganz anders gearteter geschwunden sind.

4) Romantisch-idealistische Abwandlungen

a) Bildung als 'höhere' Religion

Die alte sachliche wie wörtliche Zuordnung von 'Gottesbildlichkeit' und 'Bildung' hatte sich zwar seit dem durchschlagskräftigen Einbruch ästhetischer und naturalistisch-organologischer Leitideen beträchtlich gelockert, war aber dann doch, wie wir sehen werden, um 1800 durchaus noch nicht gänzlich abgerissen. Mit der im Vorigen aufgezeigten Verweltlichung gewisser Formeln ist der ideengeschichtliche Zusammenhang zwischen Imago-lehre und deutschem Bildungsdenken noch keineswegs erledigt; nur die traditionelle Kontinuität, wie wir sie bis zum Pietismus, ja bis zum Goethezeitalter hin verfolgten, ging dem allgemeinen Sprachgebrauch, dem literarischen und weithin auch dem pädagogischen Bewußtsein nunmehr verloren, und zwar deshalb, weil der biblische Grund des bisherigen deutschen Bildungsverständnisses, weil das christologische Kriterium von den führenden deutschen Geistern der Goethezeit in Sachen der Bildung aufgegeben wurde.

Von diesem freilich nicht zu unterschätzenden Umstand einmal abgesehen, darf man wohl sagen, daß der alte, im Neuen Testament beheimatete und in der Mystikertradition hochmystisch erweiterte Imago-Komplex zu gedachter Zeit annoch dem Bildungsbegriff wenn schon keine traditionell-christliche mehr, so doch wenigstens noch eine religiöse Note verlieh, die über den Zeitraum der Klassik hinaus bis zur Gegenwart teils offenkundig, teils latent den Bildungsbegriff mitbestimmte.

Im Bereich des deutschen Idealismus und im Umkreis der mit letzterem eng verquickten deutschen Romantik wurde Bildung sogar erneut zum eminent religiösen Anliegen. Zwar nicht die christologische Struktur, aber die religiöse Signatur des Bildungsgedankens blieb somit erhalten.

Der klassisch-neuhumanistische, primär auf harmonische Kräfteentfaltung abzielende Bildungsnaturalismus (W. v. Humboldt u.a.) erfuhr in dem System Fichtes, Schellings und Hegels, sowie in den romantischen Denkbemühungen eines Fr. Schlegel, Novalis, F. Schleiermacher, Fr. Hölderlin und E.M. Arndt (um nur die wichtigsten zu nennen) eine religiöse Überhöhung, die zwar, aufs Ganze gesehen, der mystischen Tradition entscheidende Impulse verdankte, aber doch auch just den Grund verließ, auf dem der Bildungsbegriff von Meister Eckhart

bis zum jungen Herder aufgeruht hatte - nämlich den neutestamentlichen. Es wäre, wie schon angedeutet, fehlgeschossen, wollte man behaupten, daß dem deutschen Bildungsbegriff nach Verabschiedung der traditionellen biblisch-mystischen Gehalte die religiös-mystische Aura überhaupt abhanden gekommen wäre - im Gegenteil; die alten Motive flossen sozusagen ins neue Bett idealistisch-romantischen Bildungsverständnisses hinüber, und waren dort auch nach Ablösung vom biblischen Grund noch lebendig genug, um den ästhetisch-naturalistischen Bildungsgedanken religiös zu fermentieren. Anders gesagt: Der Bildungsbegriff bekam trotz aller Verweltlichung bestimmter traditioneller Formeln durch die idealistisch-romantischen Deutungen eine neue religiöse Krone, deren kostbarste Gemmen dem alten Schatz christlicher Bildungslehre unter Verzicht auf neutestamentliches Gut entnommen und nunmehr zum Schmuck der neuen Theoreme verwendet wurden; eine Transplantation, die wohl geeignet ist, das geistesgeschichtliche Kontinuum in der Geschichte des Bildungsbegriffs zu erklären, die aber auch genau so gut den enormen Substanzverlust erkennen läßt, der, vom Neuen Testament her gesehen, den Vorgang begleitet: Bildung wird im Zuge der idealistisch-romantischen Abwandlungstendenz zum quasi- oder halbchristlichen Begriff, weil eben nur die spekulative Hälfte der alten, offenerbarungsmäßig abgesicherten Mystikerlehre übernommen wird. Wer dies vergißt, dürfte versucht sein, manche der nachfolgenden Belege als mehr oder weniger bruchlose Fortsetzung der christlich-mystischen Tradition zu betrachten. In Wahrheit haben wir jedoch abgewandelt, d.h. aus dem biblisch-traditionellen Rahmen herausgebrochene Elemente vor uns, deren geistesgeschichtliche Herkunft zwar meistens noch ausgemacht werden kann, die aber am neuen romantisch-idealistischen Standort nicht mehr traditionell interpretiert werden dürfen.

Daß Bildung im höchsten Sinn des Wortes unbedingt ein Religiosum sei, versichert mit Nachdruck der junge Fr. Schlegel: "Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung, und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung auf's Reich Gottes steht, ist in ihr nur Nebensache." 170)

Anders ausgedrückt: Bildung bedeutet dem jungen Fr. Schlegel so viel wie Realisierung des Gottesreiches; ein Satz der rein für sich genommen zur Not aufs Konto biblischer Reich Gottes-Theologie und paulinischer Imagolehre gesetzt werden könnte, und der ebenso wie der folgende eine traditionelle Deutung zuzulassen scheint: "Die Religion ist nicht bloß ein Theil der Bildung, ein Glied der Menschheit, sondern das Centrum aller übrigen, überall das Erste und Höchste, das schlechthin Ursprüngliche." 171)

Wie vorsichtig man jedoch mit derlei fragmentarisch hingeworfenen Sätzen umzugehen habe, zeigt uns eine andere Äußerung desselben Schlegel, die dem Wortsinn nach genau das Gegen-

170) Fr. Schlegel, Athenäumsfragment 222; Friedrich Schlegel, Seine prosaischen Jugendschriften, hrsg. von J. Minor, Wien, 1906², II, S. 239.

171) Ders., Ideen 14, Minor II, S. 290. - Vgl. auch Ideen 4, ebda., S. 289: "Die Religion ist die allbelebende Weltseele der Bildung, das vierte unsichtbare Element zur Philosophie, Moral und Poesie ...".

teil der eben genannten behauptet: "Die Religion ist meistens nur ein Supplement oder gar ein Surrogat der Bildung, und nichts ist religiös in strengem Sinne, was nicht ein Produkt der Freyheit ist. Man kann also sagen: Je freyer, je religiöser; und je mehr Bildung, je weniger Religion." 172) Im Vorigen gilt Religion geradezu als Zentrum der Bildung - hier dagegen nur als Surrogat, als Bildungsersatz. Wie reimt sich das zusammen? Wenn ich recht sehe, könnte der bekannte Spruch des späten Goethe den scheinbaren Widersinn in Schlegels Auffassung des Verhältnisses von Bildung und Religion aufschlüsseln:

"Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion." 173)

Es gibt hiernach eben zweierlei Arten von Religion: Die eine ist 'höhere' Religion, man könnte sie szientistische, poetische, ästhetische Religion nennen (Wer Wissenschaft und Kunst besitzt!), sie ist die Religion der 'Gebildeten' und daher mit Bildung schlechtweg identisch. Der Bildungscharakter dieser Religiosität besteht nach F. Schlegel darin, daß der homo religiosus auf dieser gehobenen Stufe nichts anderes will, als "... das Endliche zum Ewigen zu bilden, und so muß er, mag auch sein Geschäft Namen haben wie es will, ein Künstler seyn und bleiben." 174) Die Liturgie dieser Art Religion ist das philosophisch-künstlerische Schaffen, Bilden, Formen, Gestalten, welches an der Form um ihrer selbst willen kein Genügen findet, sondern alles Geformte auf das "Ewige", göttlich Überformliche hin bezieht; diese religiöse Funktion aller Kunstgattungen, ihr liturgischer Charakter gewissermaßen, verbindet dieselben untereinander dermaßen, daß die Gattungsunterschiede im Sinne romantischer Kunstreligion hinfällig werden können; denn aller Kunst gemeinsam ist ja jene universalisierende Zeigefunktion, die je und je das Un-endliche, das Un-bildliche, das Göttliche im Endlichen und Bildlichen aufleuchten läßt. Alle Bildung, zumal die künstlerische, ist daher für F. Schlegel "progressive Bildung" 175), alle Poesie "progressive Universalpoesie" 176), alle Lebensbereiche erfassend und 'bildend' zum Ewigen hin und vom Ewigen her.

Der Bildungsbegriff lebt also nach wie vor vom Religiösen. Bildung muß "... jeden besonderen Sinn zu dem allgemeinen unendlichen erweitern" 177) und "Nur durch Beziehung aufs Unendliche entsteht Gehalt und Nutzen; was sich nicht darauf bezieht, ist schlecht-hin leer und unnütz". 178)

Wer oder was jedoch das vielgenannte und als schlechthiniger Bezugspunkt der Bildung verstandene "Ewige", "Göttliche", "Unendliche" ist, bleibt dunkel. Zweifellos ist der

172) Fr. Schlegel, Athenäumsfragment, Nr. 233, Minor II, S. 241.

173) J.W. v. Goethe, W.A. I. Abtlg., Bd. 5, S. 134.

174) F. Schlegel, Ideen, Nr. 16, Minor II, S. 290.

175) Ders., Athenäumsfragment Nr. 222, Minor II, S. 239.

176) Ders., Athenäumsfragment, Nr. 116, Minor II, S. 220.

177) Ders., Ideen, Nr. 80, Minor II, S. 297. 178) Ders., Ideen, Nr. 3, Minor II, S. 289.

christliche Gott gemeint, ob freilich auch der "Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" (Pascal) ob Jesus Christus in kenotischer, für uns vorbildhafter Demutsgestalt im Sinn von Phil 2, 7 - das ist mindestens für Bildungsverständnis im Zeitalter der Klassik und Romantik höchst unwahrscheinlich.

Der eigentliche theologische Hintergrund für die idealistisch-romantischen Abwandlungen des Bildungsgedankens ist nicht die paulinische Imagolehre, sondern die apophatische Gotteslehre neuplatonischer Herkunft in christlich-mystischer Spezifikation, also jener spekulative Überbau mystischer Bild- und Bildungslehre, der hier zum erstenmal ohne elementarmystische Sicherung auftritt.

Die formale, aber auch nur die formale Entsprechung dieser idealistisch-romantischen Bildungs- und Kunstreligion zur hochmystischen Stufe des "Über-alle-Bilder-Kommens" fällt auf. Neben dieser hohen 'Bildungsreligion' gibt es offenbar noch eine andere, von Schlegel und Goethe minder bewertete Religion: die der weniger oder gar nicht Gebildeten. Mit ihr müssen sich der Nicht-Wisser und der Nicht-Künstler zufrieden geben; denn das nach dieser Auslegung vornehmste und höchste Medium zwischen Endlich und Unendlich, nämlich die künstlerische Gestaltung bzw. die vom forschenden Geist zum sinnvollen Bildganzen, zum Transparent des Unendlich-Göttlichen erhobene Vielfalt der Erscheinungen und Gestalten bleibt dem Wissener und Künstler vorbehalten. Es liegt auf der Hand, daß mit dieser zweiten Art von Religion, die als Bildungsersatz gelten soll, die dogmen- und liturgiegebundene Orthodoxie der christlichen Kirchen in erster Linie gemeint ist. In ihr gibt es, nach Goethe oder Schlegel zu urteilen, Bildung im wahren Sinn des Worts überhaupt nicht. Der szientistisch-ästhetisch 'Gebildete' im klassisch-romantischen Sinn glaubt auf jedwede Form von Kirchenchristentum gut und gern verzichten zu können, da ja sein Kontakt mit dem Ewigen und Unendlichen vermittelt der neuentdeckten, vermeintlich 'höheren' Sakramente gesichert erscheint: durch Wissenschaft und Kunst.

Wenn man den Vergleich nicht preßt, kann man auch hier von einer gewissen formalen Entsprechung zur zweistöckigen Bildungslehre in der Mystik sprechen: die 'niedrigere' Kirchen- und Dogmenorthodoxie entspräche alsdann in etwa der elementarmystischen Stufe des bildlichen Anfangs, die 'höhere' Kunst-, Wissenschafts- und Bildungsreligion der hochmystischen Stufe - freilich mit ganz gewichtigen Unterschieden, die sich aber auf Grund unserer Darstellung von selbst verstehen.

b) Bildung als Ichförmigkeit und Weltförmigkeit

Bei den Mystikern war Bildung auf der elementaren, bildhaften Stufe gleichbedeutend mit Einbildung in Christi Bild, abzielend auf Christförmigkeit. An die Stelle dieser neutestamentlichen Bildungsnorm rücken nunmehr Theorien, die man vielleicht quasi-elementarmystische nennen könnte, insofern sie den Menschen immer noch als 'Bild' begreifen, also mit der traditionellen Christförmigkeitslehre noch die positiv-verbindliche Einschätzung des Bildlichen gemein haben, obschon die christologische Voraussetzung und damit die absolute Prämisse: 'Christus Imago Dei' keine Rolle mehr spielt.

Nicht mehr Christus ist jetzt der konkrete Maßstab für Bildung als Bildsein und -werden des Menschen, sondern das bewußtseinhabende Ich (Fichte), bzw. die Welt (E. M. Arndt). Bildung wird infolgedessen nicht mehr als Christ-, sondern als Ich- bzw. Weltförmigkeit verstanden.

Der negativen Theologie folgend, hält Fichte Gott für "gestaltlos und gehaltlos" ¹⁷⁹⁾, d.h. in seiner "Lebendigkeit", in seinem Ansich völlig unzugänglich. Jeder Begriff von Gott ist daher letzten Endes ein "gehaltloser Schattenbegriff" ¹⁸⁰⁾. Das Sein, von Fichte pantheistisch-idealistisch als ein göttlich-einziges begriffen, kommt dem Denkenden nur als "Dasein", als "Bewußtsein", als "Welt" in den Blick ¹⁸¹⁾. Die göttliche Idee des bildlosen Gottes wird daher mit Notwendigkeit zum Bild, sobald sie ins menschliche Bewußtsein eintritt, sie "... tritt ein in die ... als notwendig abgeleitete Form des Daseins und Bewußtseins in einem Bilde und einer Abschilderung, oder einem Begriffe, der sich ausdrücklich nur als Begriff, keineswegs aber als die Sache selbst aus gibt". ¹⁸²⁾

179) J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben (Werke, Ausw. in 6 Bänden, hrsg. von F. Medicus, Bd. 5 (Schriften von 1806-11), Leipzig, o.J., S. 173.

180) Vgl. ders., Anweisung zum seligen Leben, a.a.O., S. 182: "Gott ist; ... Dieser Begriff von Gott ist ... ein gehaltloser Schattenbegriff; und indem wir sagen: Gott ist, ist er eben für uns innerlich nichts und wird gerade durch dieses Sagen selber, zu nichts. Nun aber tritt Gott dennoch, ... außer diesem leeren Schattenbegriffe, in seinem wirklichen, wahren und unmittelbaren Leben in uns ein; ... Wohl! Von diesem unmittelbaren göttlichen Leben aber- wissen wir nicht ... denn mit dem ersten Schlage des Bewußtseins schon verwandelt es sich in eine tote Welt ... Mag es doch immer Gott selber sein, der hinter allen diesen Gestalten lebet; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Tier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst und den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege". - Vgl. auch ebda., a.a.O., S. 234.

181) Der bildlose Gott ist quoad hominem ein bildlicher, daseins-, bewußtseins- und weltförmiger Gott. Vgl. hierzu Anweisung z. sel. Leben, a.a.O., S. 152: "Was nun insbesondere das Dasein sei, wird am besten durch die wirkliche Anschauung dieses Daseins sich deutlich machen lassen. Ich nämlich sage: unmittelbar und in der Wurzel ist - Dasein des Seins das - Bewußtsein, oder die Vorstellung des Seins, wie sie an dem Worte: Ist, dasselbe von irgendeinem Objekte, z.B. dieser Wand, gebraucht, sich auf der Stelle klar machen können. Denn was ist nun dieses Ist selber in dem Satze: die Wand ist? Offenbar ist es nicht die Wand selber ... sondern es scheidet durch die dritte Person diese Wand, als ein unabhängig von ihm Seiendes, aus von sich: es gibt sich also nur für ein äußeres Merkzeichen des selbständigen Seins, für ein Bild davon, ...". Zur Weltförmigkeit Gottes vgl. Über das Wesen des Gelehrten, a.a.O., S. 16: "Nun äußert sich dieses göttliche Leben, tritt heraus, erscheint und stellt sich dar, als solches, als göttliches Leben; und diese seine Darstellung, oder sein Dasein und äußerliche Existenz ist die Welt". 182) Ders., Anweisung z. sel. Leben, a.a.O., S. 156.

Eine adäquate Gotteserfahrung jenseits der Bilder, einen Kontakt mit dem "lebendigen Gott in seiner Lebendigkeit" (vgl. Anweisung, a. a. O., S. 166) gibt es nach Fichtes Anschauung grundsätzlich nur im unbegriffenen, unreflektierten und spontanen Erfühlen, in der vitalen Unmittelbarkeit, niemals jedoch im Wissentlichen und Begrifflichen. 183)

Wieder einmal zeigt sich am Beispiel der Fichteschen Gedanken die Paradoxie des Imago-denkens, sobald es in den Bannkreis negativer Theologie eintritt: Das Bildliche wird zum Abbild eines Urbildes, welches gar kein Bild ist. 184)

Wie vor ihm alle hochmystischen Denker, so muß nun auch Fichte seine Bildungslehre ansiedeln im Spannungsfeld zwischen Bild und Überbild, zwischen Positiv und Negativ. Das gleiche Problem, vor dem einst die Mystiker standen, muß Fichte jetzt gleichfalls bewältigen: Wie ist Bildung trotz negativ-theologischer Prämissen konkret möglich? Die Antwort der Mystiker, daß dies in jedem Fall geschehen könne durch Bildung nach dem in Christus präsenten Gott, will der Idealist Fichte nicht wiederholen. Mithin bleibt ihm nichts anderes übrig, als eine andere Konkretion des Ur- und Vorbildlichen zu suchen.

Teils platonisch-mystisch, teils alttestamentlich gefärbt sind die Überlegungen, in denen Fichte schließlich diese Konkretion findet. Der platonisch-mystische Anteil liegt mehr bei der Fichteschen Wissens-, der alttestamentliche mehr bei der Tat-lehre. Als Resultate beider darf die Bildungslehre gelten.

Der wahre Wissener muß nach Fichte Ideen schauen: "... soll ein Mensch durch sein Wissen einen Wert haben ... so muß sein Wissen von dieser Art sein, der Gelehrte muß nicht bloß das gegebene Sein in sich wiederholen, sondern er muß Gesichte sehen aus dem übersinnlichen Sein. "185) Diese apriorische, intuitive Ideenschau, dieses oberste Idealwissen ist "... schlechthin durch sich selbst bestimmt, keineswegs durch Dinge außer ihm, deren Spiegel es wäre; und es ist in dieser seiner Absolutheit das Bild des innerlichen Seins und Wesens der Gottheit ... Als Bild Gottes und dadurch, daß es dieses Bild ist, ist auch allein da das Wissen, und wird lediglich durch das Erscheinen Gottes in ihm getragen. Dieses reine, durch sich selbst bestimmte, apriorische Wissen ist auch das einzige wahre Wissen; und wer nicht in dieses hineingekommen ist, der weiß in der Tat gar nicht, sondern bringt alle die Tage seines irdischen Lebens in tiefer Bewußtlosigkeit hin. " 186)

'Imago Dei' wird damit zum primär erkenntnistheoretischen Begriff: Das höchste, was die menschliche Vernunft erkennend leisten kann, ist eine bildliche Schau des unbildlichen

183) Zum Reflex des negativen Theologumenons von der Bildlosigkeit Gottes in Fichtes Seligkeitslehre vgl. unten.

184) Man denke an die Paradoxa der eckhartischen Imago-Theologie: Gott ist "ein nihtbilde", "daz unverbildete bilde" usw.; vgl. oben Seite 61 f.

185) J. G. Fichte, Berliner Vorlesungen über d. Best. d. Gel., a. a. O., S. 634.

186) Ders., ebda., a. a. O., S. 635.

Gottes. 187) Das gottesbildliche Wissen muß jedoch nach Fichte unbedingt tätig zum Aus-
trag gebracht werden durch schöpferisches, und dadurch gottähnliches Handeln; die "gelehrte
Bildung" hat nicht nur eine Wissens-, sondern auch eine Tatseite. Die daseins-, bewußtseins-
und weltförmige Konkretion der göttlichen Idee, die Ein-bildung derselben ins vernünftige
Bewußtsein ist, nach der Tatseite hin betrachtet, zugleich eine freischöpferisch entwerfende
und realisierende Heraus-bildung dieser Idee zur konkreten Weltform; denn: "Das Erscheinen
Gottes im Wissen ist nicht irgendein stehendes und festes Bild, sondern ein unendliches Bil-
den". 188)

Man spürt, wie die Dynamisierung des Bildungsbegriffes durch J. Bö h m e im Fichteschen
Sprachgebrauch Früchte trägt. Bildung erschöpft sich nicht in der Intuition oder Imagination,
sondern schreitet notwendig fort zur Aktion; sie ist in deutlicher Erinnerung an Gen 1 eine
"neue Schöpfung" 189) mit dem im Unendlichen liegenden Ziele, aus der sinnlichen Welt
die Weltform der göttlichen Idee herauszubilden: "Ein bestimmter Teil des Inhalts dieser gött-
lichen Idee von der Welt ist dem ausgebildeten Nachdenken zugänglich und begreiflich, und
soll, unter der Leitung dieses Begriffs, durch die freie Tat der Menschen an der Sinnenwelt
herausgebildet und in ihr dargestellt werden ..." 190).

Der Gelehrte als der eigentlich gebildete Mensch soll nach Maßgabe seines intuitiv erschauten
Idealwissens die Welt nicht lassen, wie sie ist, vielmehr soll er "sie bilden nach Gottes Bilde"
191). Die Reminiszenzen an Gen 1, 26 f sind unverkennbar: Fichte betrachtet den Menschen
(wenigstens den "Gelehrten") in der Rolle des nach seinem Bilde schaffenden, bildenden Got-
tes, als einen anderen Schöpfer, der je und je dazu berufen ist, das göttliche Schöpfungs-
und Bildungswerk selber fortzusetzen, indem er sich selbst und die Mannigfaltigkeit der sinn-
lichen Welt gedanklich auf den im "Gesichte" erschauten göttlichen Einheitsgrund hin inte-
griert, aber gleichzeitig auch die sinnliche Welt nach ebenderselben bewußtseinsimmanenten

187) Übrigend berührt sich Fichtes Wissens- und Imagolehre in diesem Punkt sehr eng mit der-
jenigen F. W. Schellings. In einer Vorlesung "Über den absoluten Begriff der Wissen-
schaft" führt Schelling alles Wissen zurück auf ein oberstes, absolutes, göttliches "Ur-
wissen", an welchem alles menschliche Wissen abbildlich partizipieren muß: "Denn ob-
wohl das Urwissen in seiner vollkommenen Absolutheit ursprünglich nur in jenem, als des
absolut-Idealen wohnt, ist es doch uns selbst als das Wesen aller Dinge und der ewige Be-
griff von uns selbst eingebildet, und unser Wissen in seiner Totalität ist bestimmt, ein
Abbild jenes ewigen Wissens zu sein". (Vorlesungen über die Methode des academischen
Studium, 1. Vorlesung, Stuttgart/Tübingen, 1813², S. 14 f). - Vgl. auch ebda., S. 17:
"... daß alles Wissen ein Streben nach Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen, eine
Theilnahme an demjenigen Urwissen sey, dessen Bild das sichtbare Universum und dessen
Geburtsstätte das Haupt der ewigen Macht ist."

188) J. G. Fichte, Berliner Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, a. a. O.,
S. 637.

189) Vgl. ders., Reden an die dt. Nation, 3. Rede, a. a. O., S. 417.

190) Ders., Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Frei-
heit, a. a. O., S. 7.

191) Vgl. ders., Berliner Vorlesungen über die Best. d. Ge., a. a. O., S. 646 f.

Norm tätig ins Unendliche fortbildet: "Denn dies eben, und dies allein ist der Zweck alles Daseins, daß Gott verklärt werde, daß sein Bild immerfort in neuer Klarheit heraustrete in die sichtbare Welt aus seiner ewigen Unsichtbarkeit ... Und so wird denn dieser Wissener durch sein tätig gewordenes Wissen zur eigentlichen Lebenskraft in der Welt, zur Triebfeder der Fortsetzung der Schöpfung" 192). Das Wissens- und Tatmoment gleichermaßen betonend, hält Fichte nur jenen für gebildet, dem es gelingt "ein Bild, jener übersinnlichen Weltordnung, in der nichts wird, und die auch niemals geworden ist, sondern die da ewig nur ist, in dem Gedanken zu entwerfen, mit gleicher Selbsttätigkeit und also, der er innigst verstehe und einsehe, daß es nicht anders sein könne". 193)

Alles in allem: Im Sinne Fichtes bedeutet Bildung soviel wie fortwährende Umsetzung gottesbildlichen Wissens in gottähnlich-schöpferisches Handeln zum Zwecke der Weltformung.

Eine kurze, kritische Vergleichung dieser Konzeption mit dem biblisch-elementarmystischen Bildungsgedanken erscheint angebracht. Das Bild, nach welchem sich der Christ im Sinne des Neuen Testaments zu bilden, in welches er sich einzubilden hatte, war auf jeden Fall eine vorgegebene, außersubjektive Bildkonkretion: nämlich Christus als Ur- und Vorbild. Im Fichteschen Bildungsdenken hingegen ist die Urbild-Abbild-Relation zur Scheinrelation geworden; denn der Mensch qua Bild bildet sich, wenn man Fichte beim Wort nimmt, recht eigentlich nach einem "Urbild", welches überhaupt keine außersubjektive Realität und damit auch keinen Urbildcharakter hat. Der Mensch als vermeintliches Abbild bleibt infolgedessen ohne echtes urbildliches Gegenüber! Aber, so möchte man sofort einwenden, ist dies nicht eine pure Unterstellung, da doch Fichte den Menschen keineswegs mit sich allein läßt, sondern ihn an die schlechthin urbildliche Norm der göttlichen Idee bindet? Der Einwand ist nicht stichhaltig, wenn man folgendes bedenkt:

Gott ist nach Fichte, der hierin der negativ-theologischen Tradition folgt, in seinem Ansich jeder Konkretion enthoben, er ist absolut gestaltlos und ohne jeden Bildcharakter. 194)

Die göttliche Idee kann also Normbild, Richtbild oder Urbild für jede Art von Bildung nur werden im bewußtseinsimmanenten und, wie Fichte selbst eigens hervorhebt, "durch sich selbst bestimmten" Wissen von ihr 195). Das "Urbild", nach welchem sich der Gelehrte bilden, nach welchem er die Welt forterschaffen soll, stellt somit kein echtes Gegenüber mehr dar; denn erstens ist die göttliche Idee in ihrem Ansich für Fichte im Sinne der hohen Mystik nicht abbildbar, kann mithin nur im paradoxalen Sinn Urbild heißen; zweitens verdient auch die Welt als Manifest des Göttlichen keineswegs den Titel "Urbild", weil ja eben diese Welt

192) J.G. Fichte, Berliner Vorlesungen über die Best.d.Gel., a.a.O., S. 639 u. S. 644 f.

193) Ders., Reden an die dt. Nation, 3. Rede, a.a.O., S. 408. - Vgl. auch ebda., 2. Rede, S. 403: "... es ist klar, ... daß diese freie Tätigkeit des Geistes in der Absicht entwickelt worden, damit der Zögling mit derselben frei das Bild einer sittlichen Ordnung des wirklich vorhandenen Lebens entwerfe, dieses Bild mit der in ihm gleichfalls schon entwickelten Liebe fasse, und durch diese Liebe getrieben werde, dasselbe in und durch sein Leben wirklich darzustellen."

194) Vgl. ders., Berlin. Vorl. über d. Best.d.Ge., a.a.O., S. 636: "Es tritt ... niemals in der Zeit ein Gottes unmittelbares Bildnis, sondern immer nur ein Bild von seinem zukünftigen Bilde, welches wiederum nur ein Bild ist von dem jedesmal zukünftigen Bilde, (Forts.)"

nach Fichtes eigenen Aussagen durch die geistig-tätige Produktivität des Ich erst erstellt, erst geschaffen, erst gebildet werden muß.

Die "Welt" als geistiges, sittliches, religiöses Ordnungsgefüge, wie sie der Sich Bildende erkennend und tätig darstellen soll, ist nach Fichte zu urteilen, ihrerseits wiederum identisch mit dem Bewußtsein und kommt aus diesem Grund erst recht nicht als wahres Urbild der Bildung in Frage.

Das vermeintliche "Urbild" entpuppt sich damit als ein außersubjektiv gar nicht Daseiendes, das von allem Anfang nur im denkenden Subjekt wohnt. Die Urbild-Abbild-Relation, der biblische Bezugscharakter der Imago-Prädikation ist in der Tat so gut wie aufgehoben.

Als Erstinstanz bildhafter Konkretion, als eigentliches Urbild der Bildung kommt somit nach Fichte weder die göttliche Idee in Frage (denn sie ist und bleibt unbildlich) noch die Welt (denn sie ist bereits bewußtseinsförmiges Abbild), sondern einzig der Bewußtsein habende göttlich-produktive, weltentwerfende Menscheng Geist.

Die oben getroffene Bestimmung der Fichteschen Bildungskonzeption, wonach Bildung die Umsetzung gottesbildlichen Wissens in gottähnlich-schöpferisches Handeln zum Zwecke der Weltformung ist, kann jetzt folgendermaßen präzisiert werden: Genau genommen, fällt das gottesbildliche Wissen zurück auf ein ichbildliches Wissen, die Weltformung auf Ichformung, und die von beiden intendierte Weltform auf Ichform. Eine Bildung also, die als Bild-ung, d.h. als gestalt- und formgebundene Konkretion beim Ich anfängt und beim Ich aufhört! Anstelle des alten neutestamentlichen und elementarmystischen Christförmigkeitsideals haben wir jetzt ein Bildungsideal vor uns, das, in letzter Konsequenz betrachtet, ein Ichförmigkeitsideal darstellt; denn die Urbild-Abbild-Dimension fällt in sich zusammen und schrumpft ein in einen einzigen Punkt, ins Bewußtsein habende Ich als Abbild seiner selbst.

Fichtes Bildungsauffassung mündet ein in einen fatalen Teufelskreis: Bildung geschieht nicht mehr, wie im Neuen Testament, als urbildlich-abbildlicher Dialog, geschweige denn als urbildlich-abbildlich-mitbildlicher Trialog, sondern nur mehr als Monolog. Der Sich Bildende bildet sich - nach sich selbst, da außer ihm selbst kein Bild, keine Form, keine Gestalt der an sich bild-, form- und gestaltlosen göttlichen Idee entstehen kann. Sich selbst zum Vorwurf nehmen, entwirft der Gebildete letzten Endes immer und immer nur sich selbst, auch da, wo er "Welt" gestaltet.

Die Böhme-Gichtelschen Ansätze haben in Fichtes Konzeption eine gefährlich konsequente Zuspitzung erfahren. Idealistisch modifiziert und zu Ende gedacht, geht Gichtels summarische Feststellung, der Mensch sei "sein eigener Formirer der Gottheit in ihm" ¹⁹⁶⁾ jedem biblisch orientierten Bild- und Bildungsdenken nachgerade an die Wurzel. Göttliches

und so ins Unendliche fort; das eigentliche Urbild aber wird niemals wirklich, sondern liegt über aller Zeit, als ewig unsichtbarer Grund und Gesetz und Musterbild des unendlichen Fortbildens in der Zeit." - Vgl. ebda., S. 637!

195) Vgl. oben

196) Vgl. Summarium zu J. Böhm's Aurora, cap. 18; S.W. 1, S. 245.

Urbild und menschliches Abbild sind konvertible Begriffe geworden, erscheinen fusioniert und pantheistisch identifiziert. Und der Mensch ist jetzt erst recht das, was schon J. Böhme von ihm aussagte, nämlich ein "kleines Götterlein in dem großen unmeßlichen Gott" 197), oder, wie es Jean Paul im Blick auf den Idealismus grotesk, aber treffsicher formulierte: "Worin soll denn das Ebenbild Gottes sonst bestehen, als daß man, so gut man kann, ein kleines Aseitätchen ist und - da schon Welten mehr als genug da sind - wenigstens sich Schöpfer täglich erschafft und genießt, wie ein Meßpriester den Hostiengott?" 198)

Wo Gottförmigkeit nicht mehr aussagt als Ichförmigkeit, wo Imago Dei und Imago hominis austauschbare Begriffe geworden, da kommt alsbald jene verhängnisvolle Umstülpung der Imago Prädikation und des Bildungsgedankens in Sicht, die L. Feuerbach, hierin wider Willen den Idealismus zu Ende führend, vorgenommen hat; nicht der Mensch sei Gottes, sondern Gott des Menschen Abbild, nicht Homo Imago Dei, sondern Deus imago hominis: "Das Erste ist gerade der Mensch, das Zweite das sich gegenständliche Wesen des Menschen; Gott. Nur in der späteren Zeit, wo die Religion bereits Fleisch und Blut geworden, kann man sagen: wie der Gott, so der Mensch, obwohl auch dieser Satz immer nur eine Tautologie ausdrückt. Aber im Ursprung ist es anders, und nur im Ursprung kann man etwas in seinem wahren Wesen erkennen. Erst schafft der Mensch ohne Wissen und Willen Gott nach seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott mit Wissen und Willen den Menschen nach seinem Bilde." 199) Feuerbach vermeint mit dieser Argumentation die biblische Imago Dei-Lehre zu treffen. In Wirklichkeit jedoch entlarvt er nur die idealistische Philosophie als eine verkappte, theologisch sich gebärdende Anthropologie. 200)

Stark von Rousseau und dem Bildungsnaturalismus her, aber doch auch in bestimmter Hinsicht von Fichte beeinflusst ist der Bildungsbegriff E. M. Arndts, wie er ihn in der 1805 erschienenen Schrift "Fragmente über Menschenbildung" entwickelt.

Bei Fichte war die logisch und ontologisch erste Urbildkonkretion das selbstbewußte Ich, Bildung daher in letzter Konsequenz so viel wie Ichförmigkeit; bei Arndt hingegen spielt die Welt, das "große All der Dinge" als pantheistisch-vitalistisch begriffene makrokosmische Einheit die Rolle des Urbildes aller Menschenbildung. Der Mensch ist ein "kleines Bild

197) J. Böhme, Aurora, cap. 26, 74; S. W. 1, S. 395.

198) Jean Paul, Flegeljahre, IV, 56; S. W. 21, S. 215.

199) L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, hrsg. von K. Quenzel, Leipzig, o. J., Kap. 12, S. 198.

200) Wenn man L. Feuerbachs Kritik an Christentum und Theologie einschränkend als eine Kritik am Idealismus verstehen will, kann man seine Argumente nicht ohne weiteres von der Hand weisen. Von der Imago-Theologie und Bildungslehre Fichtes gilt in der Tat letztlich die Behauptung Feuerbachs: "... die Theologie ist Anthropologie, d. h. in dem Gegenstande der Religion den wir griechisch Theos, deutsch Gott nennen, spricht sich nichts anderes aus als das Wesen des Menschen, oder: der Gott des Menschen ist nichts anderes als das vergötterte Wesen des Menschen ..." (Das Wesen der Religion, hrsg. v. H. Floerke, Berlin, o. J., 3. Vorlg., S. 17 f. - Vgl. auch Das Wesen des Christentums, Kap. 2, S. 68: "Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen. Aus seinem Gott (Forts.)

des großen Weltbildes" 201) und darauf hin angelegt, die göttlich-natürliche Großwelt in sich abzuspiegeln - ein Gedanke übrigens, der in der griechischen Mikrokosmos-Anthropologie seit Demokrit zuhause ist, und an den sich Arndt erneut anlehnt: "Ein Mikrokosmos ist der Mensch, ein Bild aller Bilder, eine Gestalt aller Gestalten, ein großer Spiegel, der den Inhalt vieler kleiner Spiegel in sich versammeln soll" 202).

Es ist nicht unsere Absicht, das sich an den Mikrokosmos-Gedanken anschließende Bildungs-ideal Arndts in seiner Abhängigkeit von Rousseau und dem Bildungsnaturalismus zu untersuchen, auch nicht, seine praktisch-pädagogische Bedeutung abzuwägen, sondern lediglich, dasselbe nach Fichtes Ichförmigkeitsideal als einen weiteren Typus idealistisch-romantischer Abwandlung des biblisch-elementarmystischen Christförmigkeitsgedankens aufzuzeigen.

Der Mensch also ist nach E. M. Arndt dazu bestimmt, ein Bild der Welt zu sein; seine Bildung besteht folgerecht darin, daß er mehr und mehr weltbildlich, weltförmig wird, kurz: Bildung ist Weltförmigkeit. Hören wir Arndt selbst: "Bilden, ein herrliches Wort - ein Bild machen. Es wäre göttlich, wenn man dies könnte durch Künstlichkeit, wenn man Schritt vor Schritt, wie der Künstler an seinem Blocke, von Jahr zu Jahr vorwärts gehen könnte, bis das Werk in seiner herrlichen Vollendung da stünde. Bilden, den Menschen zum Bilde der Welt machen - welcher größere Gedanke stieg je in einer sterblichen Brust auf? Aber nur ein Gott hat die Reinheit und Überscheidung, so etwas zu wagen. Der Mensch empfängt mit dem Kinde schon ein von Natur bestimmtes Bild ... Wäre er weise und unschuldig, so würde er sich Zeit lassen und lauschen, wie dies Bildchen, dies glatte Täfelchen ohne Gegenstände allmählich die Dinge aufnehme und in sich spiegele; und selbst dann würde er es kaum wagen, an dem Bildchen zu rücken; ... daß ich es kurz sage, er würde dies Bildchen zum Bilde werden lassen, worin seine Welt sich hell spiegelte ... Dies wollen wir Bildung nennen, und die Nichtstörung dieses einfältigen Naturverfahrens heißt uns Menschenbildung im höchsten Sinn." 203)

Weltbildlichkeit und -förmigkeit gilt Arndt nicht als ein Kunstprodukt erzieherisch-intendierter "Präge-" oder "Formungsarbeit", sondern als das Ergebnis eines möglichst kunstlosen, funktionalistisch verstandenen "einfältigen Naturverfahrens", durch welches der junge Mensch ganz von selbst zum Bilde der Welt sich bildet: "Menschenbildung, Nichtstörung der Entwicklung und Klarmachung des Bilderlebens in und außer dem Menschen ist der Text unseres Buches." 204)

erkenntst du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins ... Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; ..."

201) Vgl. E. M. Arndt, Fragmente über Menschenbildung, hrsg. von W. Münch und H. Meisner, Langensalza, 1904, S. 38.

202) Ders., ebda., S. 5.

203) Ders., ebda., a.a.O., S. 11.

204) Ders., ebda., a.a.O., S. 11.

In unserem Zusammenhang ist diese Theorie nur um eines Punktes willen interessant: Die alte Verbindung zwischen Bild- und Bildungsbegriff, näherhin die sprachliche wie gehaltliche Abhängigkeit des Terminus 'Bildung' von der Kategorie des 'Bildes' tritt in Arndts Definition wieder einmal mit seltener Deutlichkeit zutage. Bildung bedeutet hier, rein formal gesehen, das gleiche wie in der biblisch-mystischen Tradition, nämlich Bildsein und -werden. Freilich ist diese mit dem sprachlichen Rückgriff auf die Bildkategorie gegebene formale Entsprechung so ziemlich das einzige, was vom elementarmystischen Gedanken übrigblieb; die Inhalte sind völlig anders geworden: Christförmigkeit wurde ausgewechselt gegen Natur- und Weltförmigkeit.

c) Der bildlose Gott und das romantische Bildungsideal der 'Passivität'

Während das biblisch-elementarmystische Christförmigkeitsmotiv durch Ich- und Weltförmigkeitsideale abgelöst wurde, erfuhren gleichzeitig auch die hochmystischen Bildungsmotive gewisse Umdeutungen und Abwandlungen, die besonders im Bildungsdenken der Romantik überaus wichtig geworden sind.

Das Leitmotiv, welches ausgesprochen oder unausgesprochen über allen derartigen Abwandlungen schwebt und von Fall zu Fall die engere oder entferntere Verwandtschaft derselben mit der hochmystischen Imagolehre anzeigt, ist das mystische Theologumenon von Gottes Bildlosigkeit.

Der nachhaltige Einfluß der negativen Theologie auf das Denken Fichtes wurde bereits vermerkt ²⁰⁵⁾. An dieser Stelle sei lediglich auf einen Reflex derselben in der Fichteschen Seligkeitslehre verwiesen, der zwar nicht ausdrücklich unter das Stichwort 'Bildung' fällt, aber wegen der motivischen Verwandtschaft mit der alten Forderung der "Überbildung" als eine Art, wenn es verstatet ist zu sagen, 'quasi-hochmystische' Ergänzung jener 'quasi-elementarmystischen' Ichförmigkeitslehre gelten kann, die wir unter Punkt b) dieses Abschnittes darzustellen versuchten.

Der im Sinne Fichtes "Gebildete", d.h. der gottesbildliche Wissende und gottähnlich-schöpferisch Handelnde hat das letzte und höchste Menschenmögliche noch nicht erreicht. Nach Fichtes Schrift "Anweisung zum seligen Leben" zu schließen, liegt der letzte Sinn und das Ziel menschlichen Lebens in einer wahrhaftigen Seligkeit jenseits alles Bildlichen, Begrifflichen und Wissentlichen. Im Stile der Mystiker bezeichnet Fichte diese Höchststufe des Menschlichen als ein überbegriffliches, unmittelbares, lebendiges Eintauchen in Gott, als "Berührung mit Gott und dem nicht vermittelten Ausströmen seines Lebens" ²⁰⁶⁾, d.h. als eine selige Einvernahme ins Göttliche, die gänzlich ohne Mittel, also auch ohne Bild und Begriff auskommt. Inwieweit der "Gelehrte" eo ipso durch seine "Gesichte" zu dieser Seligkeit nach Fichtes Meinung gelangen könne, mag hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls wird das "... göttliche Dasein auf den niederen Stufen des geistigen Lebens bloß hinter trüben Hüllen und in verworrenen Schattenbildern gesehen, welche aus dem geistigen Sinnenorgan, mit dem

205) Siehe oben Seite 138 ff

206) J.G. Fichte, Reden an die dt. Nation, 3. Rede, a.a.O., S. 409.

man sich und das Sein anblickt, abstammen; klar aber und unverhüllt, ausdrücklich als göttliches Leben und Dasein es erblicken, und mit Liebe und Genuß in dieses also begriffene Leben sich eintauchen, ist das wahrhaftige und das unaussprechliche selige Leben". 207

Diese Seligkeitslehre wird ausdrücklich als Eschatologie dargeboten, so daß man zunächst geneigt ist, das Ganze als eine Paraphrase zur biblischen und traditionell-christlichen Lehre von den letzten Dingen gelten zu lassen: "Endlich - und wo ist denn das Ende? - endlich muß doch alles einlaufen in den sichern Hafen der ewigen Ruhe und Seligkeit; endlich einmal muß doch heraustreten das göttliche Reich: und seine Gewalt, und Seine Kraft, und Seine Herrlichkeit ... Die Seligkeit besteht in der Liebe und in der ewigen Befriedigung der Liebe, und ist der Reflexion unzugänglich; der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken, so auch unsere Beschreibung, die in Begriffen einhergeht. Wir können nur zeigen, daß der Selige des Schmerzes, der Mühe, der Entbehrung frei ist; worin seine Seligkeit positiv bestehe, läßt sich nicht beschreiben, sondern nur unmittelbar fühlen" 208).

Für sich allein betrachtet, scheint das zitierte völlig auf dem Boden biblisch-mystischer Eschatologie zu stehen. Ausdrücke wie "Ewige Ruhe und Seligkeit", "das göttliche Reich: und seine Gewalt, und Seine Kraft, und Seine Herrlichkeit" sind ja offensichtlich biblischen Ursprungs. Allein, Fichte spricht anderswo, namentlich in den "Reden an die deutsche Nation" zu deutlich von einer irdischen Ewigkeit und einer nur impersonal-völkischen Postexistenz des individuellen Menschen, als daß man in den vorliegenden Äußerungen noch ernsthaft ein Bekenntnis zu der christlichen Lehre von den letzten Dingen, bzw. zu der Imago-Eschatologie der Paulusbriefe erblicken könnte. 209)

Desungeachtet geht aber aus der Fichteschen "Anweisung zum seligen Leben" deutlich genug hervor, daß die apophatische Gotteslehre der Mystiker und das eckhartische Bildungsziel der "Überbildung" noch lebendig fortwirkte.

208) J.G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben, a.a.O., S. 261.

209) Vom Standpunkt einer biblisch fundierten und traditionell gesicherten christlichen Eschatologie aus beurteilt, verdient Fichtes hochmystische Seligkeitslehre höchstens das Prädikat 'quasi-eschatologisch'; denn Fichte bekennt in den "Reden" rundheraus: "Der natürliche, nur im wahren Falle der Not aufzugebende Trieb des Menschen ist der, den Himmel schon auf dieser Erde zu finden, und ewig Dauerndes zu verflößen in sein irdisches Tagewerk; das Unvergängliche im Zeitlichen selbst zu pflanzen und zu erziehen ... " (8. Rede, a.a.O., S. 490). Den "Himmel auf Erden" setzt Fichte aber gerade in den "Reden" ganz eindeutig identisch mit - Volk und Vaterland! Diese, und nur diese sind "Träger und Unterpfand der irdischen Ewigkeit". (8. Rede, a.a.O., S. 495.) Die bibl.-christl. Enderwartung eines persönlichen Fortlebens im künftigen Äon wird hier umgedeutet in eine völkische "Eschatologie": In der "verzehrenden Flamme der höheren Vaterlandsliebe" (vgl. 8. Rede, a.a.O., S. 498) soll das individuelle Selbst einschmelzen und in der "irdischen Ewigkeit" der Nation mystisch sich auflösen: "Das Leben, bloß als Leben, als Fortsetzen des wechselnden Daseins, hat für ihn (scl. den völkisch Gesinnten) ja ohnedies nie Wert gehabt, er hat es nur gewollt als Quelle des Dauernden; aber diese Dauer verspricht ihm allein die selbständige Fortdauer seiner Nation; um diese zu retten, muß er sogar sterben wollen, damit diese lebe, und er in ihr lebe das einzige Leben, das er von je gemocht hat." (8. Rede, a.a.O., S. 494.) - Man braucht nur den (Forts.)

Fichte selbst hat das Bildliche und die (welt-, daseins-, bewußtseinsförmige) Bildungswirklichkeit um seiner theologischen Negationen willen nirgendwo abgewertet. Radikaler geht E. M. Arndt vor: Wo das religiöse Moment der Bildung in Frage steht, hört für ihn das Bildliche, das Bewußte, das Begriffliche auf. Damit sind wir beim antiaufklärerischen romantischen Irrationalismus und seiner Bildungsauffassung angelangt, welcher unter völlig veränderten Voraussetzungen und Bedingungen den alten hochmystischen Teil der traditionell-christlichen Bildungslehre ohne entsprechende elementarmystische Absicherung auf den Schild erhebt. Die Zeigefunktion des Bildlichen wird für den Bereich religiöser Bildung gelehnet, Fichtes negative Theologie umgemünzt in eine Waffe gegen das Bewußte und Begriffliche. In der schon zitierten Schrift "Fragmente über Menschenbildung" meint E. M. Arndt: "Wir sind nicht so wahnsinnig, wie unsere Väter, das Größte und Heiligste in Worten herumzutragen vor denen, die überall durch Worte am wenigsten gelehrt werden können; wir sind nicht so dumm, ihnen als etwas Festes und Gewisses zu geben was sie nicht fassen können, ...; wir sind nicht so frech, als ein bestimmtes Wissen hinzustellen, was wir in stummer Ehrfurcht nur glauben und ahnen. Aber, o schöne lebendige Welt! o erhabener, lebendiger Geist, der in ihr und aus ihr alles erschaffet! euch wollen wir frisch und unverschlossen vor die offenen Kinderaugen führen, nicht mit Worten und Formeln, sondern im Weben und Leben, in allem Sein." 210)

Das grelle Taglicht der Begriffe ist jetzt nicht mehr nur ein ungenügendes, sondern - schärfer akzentuiert - sogar ein unnützes und schädliches Licht; es behindert mehr als daß es fördert den Einblick in den wahren Einheitsgrund des Seins. Ein echt romantisches Anliegen: Nicht der bunte, bilderreiche und begriffsklare "Tag", sondern die alle harten Begriffskonturen ver-

letzten Teil des Zitats etwa mit Gal 2, 20 zu vergleichen, um sofort zu erkennen, daß hier die Nation, das (deutsche) Volk Christus aus seiner Erlöser- und Mittlerrolle verdrängt hat! Höchste Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung bestünde dann darin, daß sich der Einzelne in seiner Einzelheit und Personalität negiert, um im Volksganzen aufgelöst werden zu können. Über diese Fichtesche Brücke wirkten hochmystische Bildungsmotive herein bis in die Pädagogik des Nationalsozialismus; vgl. hierzu F. Stippel, Die Zerstörung der Person, Donauwörth, 1957, S. 90 ff.

- 210) E. M. Arndt, Fragmente über Menschenbildung, hrsg. von W. Münch und H. Meisner, Langensalza, 1904, S. 100 f. - Das Göttliche begreift A. näherhin als einen "göttlich wirkenden, geheim verbindenden, lebendigen Geist" (a.a.O., S. 101). Der dahinterstehende vitalistisch-biologistisch gefärbte Pantheismus wird noch deutlicher a.a.O., S. 7: "... So stand der Mensch zuerst in Göttlichkeit und sah in allem Lebendigen einen höheren Urquell, den er Gott nannte und anbetete." - Oder ebda., S. 8f: "... Daß eine Blume, ein Tier, ein Mensch, ein Baum, recht beobachtet einander, und endlich das ganze Klima, worin sie so und nicht anders entstanden, erklären könnten, wer dachte daran ...? ... Staude, Wurm, Pflanze, Mensch, Stein, nichts ein Erstes und Letztes, sondern alles Eine Einheit, wo es immer erscheinen mag" ...

schlingende, gestaltlöschende, aber gerade deswegen gottesträchtige mystische "Nacht" erhellt paradoxerweise, was im Blendlicht der Rationalität nicht erkannt werden kann.

Wir werden an die "dunkle Klarheit" bzw. an die "klare Dunkelheit" Gottes erinnert, wovon Tersteegen, Arnold und andere barock-pietistische Mystiker im Anschluß an die klassische deutsche Mystik gesprochen haben. Ein hochmystisches Imago-Motiv, das, entsprechend abgewandelt, in der romantischen Nachtsymbolik wieder auflebt. Hören wir Arndt: "Durch Nacht und Tag wandelt unser Leben, und aus Nacht und Tag wandelt unser Leben, und aus Nacht und Tat ist unser Gemüt gemischt; doch so, daß grade die heiligsten Dinge in Nacht wohnen ... Jeder Sterbliche hat eine heilige Nacht, welche als sein Allerheiligstes er zittern muß künstlich zu erhellen. Gerade in dieser Nacht, so er ein gemütvoller Mensch ist, wandelt er am hellsten und sichersten, so lange er die Worte und Gedanken als die Kobolde und Irrwische scheut, welche sie ihm zum Unheil und zur Verwirrung machen können." ²¹¹⁾

Der geistesgeschichtliche Ausgangspunkt dieser Nachtromantik ist, wie gesagt, das hochmystische Theologumenon von der Bild- und Gestaltlosigkeit Gottes. Außer Arndt haben insbesondere Novalis und Fr. Schlegel daraus wichtige anthropologische und pädagogische Konsequenzen gezogen, die den romantischen Gesamtverstand von Bildung wesentlich mitbestimmen: Wiederum ein Beweis für die uralte gegenseitige Zuordnung der Begriffe 'Bild' und 'Bildung' auch da, wo diese nicht mehr ausschließlich und vor allem nicht mehr traditionsgerecht im biblisch-mystischen Imago-Denken einwurzeln. ²¹²⁾ Für Arndt wohnen "die heiligsten Dinge in Nacht", weil eben Gott selbst im nächtlichen Dunkel wohnt, weil er bildlos ist. Unter dieser ausgesprochenen oder stillschweigenden Voraussetzung erscheint den Romantikern als einzige adäquate Weise der Gotteserfahrung und Seinerhellung - meditative Ruhe, Untätigkeit, Traum, Schlaf oder Tod.

Meines Erachtens ist es eine höchst unzureichende Begründung der romantischen Vorliebe für das Nüchtige, Traumhafte und Irrationale, wenn man dieselbe nur als dialektischen Gegenschlag gegen den begriffswütigen Rationalismus der Aufklärung hinstellt ohne gleichzeitig zu erkennen, daß ja mitten durch die Aufklärung hindurch im Schoß der barock-pietistischen Tradition altes mystisches Erbe nahezu unversehrt bis an die Schwelle der Romantik gelangte ²¹³⁾.

Aus diesem Grunde stehen wir nicht an, gedachte Nachtsymbolik thematisch hier einzureihen als eine von der Tradition gelöste romantische Abwandlung des hochmystischen Bildungsmotivs. Allen andern voran, muß Novalis als der eindringlichste Kündler des

211) E. M. Arndt, ebda., S. 71 f.

212) Mitunter finden sich auch romantische Zeugnisse, aus denen hervorgeht, daß die Assoziation 'Bild-Bildung', bzw. die sprachliche wie sachliche Abhängigkeit des letzteren Begriffs vom ersten trotz Aufgabe der bibl. Imagolehre noch nicht vergessen ist. Vgl. z.B. E. M. Arndt, a.a.O., S. 11.

213) Man denke nur etwa an G. Arnold, in dessen Gesamtwerk sich Aufklärertum und mystisch orientierter Pietismus seltsam verschwistern!

romantischen Nachtgedankens hier erwähnt werden. Sein Bildungsroman "Heinrich von Ofterdingen" darf nachgerade als eine dichterische Exemplifikation dessen gelten, was F. Schlegel unter "progressiver Bildung" und unter "progressiver Universalpoesie" verstanden wissen wollte: Das ganze Leben muß poetisiert und aufs Unendliche bezogen werden. Die Wahrhaft Gebildeten sind nicht die Macher und Wirker, nicht die Könner und Nur-Denker, sondern die Dichter, d.h. jene Menschen, "... deren Welt ihr Gemüt, deren Tätigkeit die Betrachtung" ist. ²¹⁴⁾ Die historischen Koordinaten für dieses Bildungsziel entwickelt Novalis in dem wichtigen Aufsatz "Die Christenheit oder Europa" (1799). Danach war es u.a. Schuld der Aufklärung, daß die gemüthhaft-rezeptiven, emotionalen, irrationalen und phantastischen Seelenkräfte mehr und mehr kläglich verkümmern und aufgeblasener Klügelei erliegen mußten. Die Aufklärer, so klagt Novalis, "... waren rastlos beschäftigt, die Natur, den Erdboden, die menschlichen Seelen und die Wissenschaften von der Poesie zu säubern, - jede Spur des Heiligen zu vertilgen, ... und die Welt alles bunten Schmucks zu entkleiden." ²¹⁵⁾ In unserem Zusammenhang höchst bemerkenswert und die heimliche Nachwirkung der mystischen Apophatik bezeugend ist die Tatsache, daß Novalis in seiner Anklage gegen die Aufklärung eigens gegen die rationalistische Lichtvergötzung Stellung bezieht: "Das Licht war wegen seines mathematischen Gehorsams und seiner Frechheit ihr Liebling geworden. Sie freuten sich, daß es sich eher zerbrechen ließ, als daß es mit Farben 'gespielt' hätte, und so benannten sie nach ihm ihr großes Geschäft, Aufklärung." ²¹⁶⁾

Um dieses Menschheitsübel, diese Bildungskatastrophe zu beheben, muß nach Novalis' Überzeugung ein neues Zeitalter anbrechen, ein neues gottnäheres Menschengeschlecht geboren werden. Die Morgenröte dieser neuen Zeit und Bildung sieht Novalis mit dem neuen romantischen Geist heraufdämmern: "Eine gewaltige Ahndung der schöpferischen Willkür, der Grenzenlosigkeit, der unendlichen Mannigfaltigkeit, der heiligen Eigentümlichkeit und der Allfähigkeit der innern Menschheit scheint überall rege zu werden." ²¹⁷⁾ Es wird anbrechen "eine neue goldne Zeit mit dunkeln unendlichen Augen, eine prophetische wundertätige und wundenheilende, tröstende und ewiges Leben entzündende Zeit" ²¹⁸⁾. Alsdann wird ein magisches Zeitalter endgültig das aufklärerische ablösen:

214) Novalis, Heinrich von Ofterdingen, I, 6; Schriften, hrsg. von P. Kluckhohn, Bd. 1, S. 171. - Das Dichterische darf hier keinesfalls in professioneller Beschränkung verstanden werden; es wird vielmehr zur romantischen Signatur des humanum schlechthin; vgl. ebda. I, 8, a.a.O., S. 191: "Es ist recht übel", sagte Klingsohr, "daß die Poesie einen besonderen Namen hat und die Dichter eine besondere Zunft ausmachen. Es ist gar nichts Besonderes. Es ist die eigentümliche Handlungsweise des menschlichen Geistes. Dichtet und trachtet nicht jeder Mensch in jeder Minute?"

215) Ders., Die Christenheit oder Europa, Schriften, 2, S. 76.

216) Ders., ebda., S. 76.

217) Ders., ebda., S. 79.

218) Ders., ebda., S. 79.

"Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren
Sind Schlüssel aller Kreaturen,
Wenn die so singen, oder küssen
Mehr als die Tiefgelehrten wissen
.....
Und man in Märchen und Gedichten
Erkennt die (alten) wahren Weltgeschichten,
Dann fliegt vor einem geheimen Wort
Das ganze verkehrte Wesen fort." 219)

In dem Aufsatz "Die Christenheit oder Europa" hat Novalis eine historische Begründung seiner magisch-mystischen Bildungsidee versucht, dagegen in den "Hymnen an die Nacht" eine mythische 220).

In der "alten Welt" (der Antike) hatte das junge Menschengeschlecht kindlich-unschuldigen Umgang mit den Göttern gehabt. Das Licht war damals noch ohne die spätere "Freiheit"; ganz im Gegenteil: es war das "allzündende, lebendige Licht", von allen verehrt als die "zarte, tausendfältige Flamme, als das Höchste der Welt".

Doch jäh wurde dieser paradiesische Urstand gestört durch den Tod, der sogar die Götter verschlang:

"Es war der Tod, der dieses Lustgelag
Mit Angst und Schmerz und Tränen unterbrach." 221)

Die Götter waren unsichtbar geworden, das Licht entgöttert. In mystische Nacht war fortan alles Heilige und Göttliche gehüllt: "Nicht mehr war das Licht der Götter Aufenthalt und himmlisches Zeichen - den Schleier der Nacht warfen sie über sich. Die Nacht ward der Offenbarungen mächtiger Schoß - in ihn kehrten die Götter zurück - ... " 222)

Novalis ist fest davon überzeugt, daß es bis zum Beginn des neuen magischen Weltalters, bis "zum Anbruch der tagenden Weltherrlichkeit" so bleiben werde: Wer dem Göttlichen nah, wer gebildet und ein wahrhafter Mensch sein will, der muß hinfort sein Leben eintauchen ins Nächtige, welches durch Christi Tod und Grab nicht mehr schrecklich, sondern tröstlich und lebensträchtig ist.

-
- 219) Ders., Schriften 1, S. 244. Von diesem Gedicht bemerkt L. Tieck in seinem Bericht über die geplante Fortsetzung des 'Ofterdingen', daß es "auf die leichteste Weise den innern Geist" von Novalis' Bücher ausdrücke. Vgl. Novalis, Schriften 1, S. 251.
- 220) Auch der Christus der 'Hymnen' trägt wohl mehr mythische als historische Züge; eine Alternative, die freilich Novalis selbst kaum empfunden haben dürfte; denn Mythologisierung der Geschichte gehörte doch gewißlich zum Programm der "progressiven Universalpoesie!"
- 221) Novalis, Hymnen an die Nacht, 5. Druckfassung, Schriften 1, S. 60.
- 222) Ders., ebda., S. 61.

Die romantische Nacht-Theologie macht auch das neue Bildungsideal verständlich: Der Beschauliche, der Untätige, der Schläfer und Träumer - sie alle wissen mehr von Gott, der Welt und sich selbst denn die Tätigen und Immerwachen. Wie dem Mystiker die Höchstform der Bildung nur möglich erschien im Verzicht auf alles Bildliche um des bildlosen Gottes willen, so erscheint jetzt dem Romantiker Novalis die Höchststufe der Menschenbildung gekennzeichnet durch den Verzicht auf alle bildende, gestaltende Tätigkeit. Der Fichtesche Ansatz erfährt eine Radikalisierung: Der wahre Gebildete kann nur der Nicht-Bildner, der Untätige sein: "Bilden kann der Geistliche durchaus nicht - wenn Bilden ein Tätigsein ist. Untätig bis zur Leidenschaft ist der geistlich gesinnte Mensch." 223) Unsere Annahme, daß es sich bei diesem Teil romantischer Lebens- und Bildungsanschauung um traditionswidrige Abwandlungen eines Grundmotivs der mystischen Imago-Lehre handle, wird von dem jungen Fr. Schlegel bestätigt. Er kannte offensichtlich die eigentliche geistesgeschichtliche Heimat des auch von ihm emphatisch verkündeten romantischen In-

223) Ders., Randbemerkung zu Nr. 16 der 'Ideen' Fr. Schlegels; Schriften, 3, S. 358.

Selbstverständlich wird niemand behaupten wollen, daß hier legitime Mystik vorliege. Die Forderung Eckharts, daß die Seele "... sich wirft in die wuesten gotheit, da noch werc noch bilde enist, daz si sich verliese unde versenke in die wüstenunge, da si an ir selber ze nihte werde ..." (Pf 242, 1-4) steht auf ganz anderem Grunde als der hier besprochene romant. Inaktivismus. Immerhin läßt sich auch in so veränderter, abgewandelter Gestalt die geistige Abkunft des letzteren vom hochmystischen Bildungsverständnis erkennen. Das romantische Interesse am Traum und an der Phantasie gehört motivisch ebenfalls hier herein. Die *vis phantastica*, die *imaginatio* (von den Mystikern auf hochmystischer Bildungsstufe abgelehnt), wird von den Romantikern gegen die dürre Ratio ausgespielt und zur wichtigsten Bildungskraft erklärt. Sie ist nach Zach. Werner "... die Grundkrafft des Menschen, sich als Theil des ihn umgebenden unendlichen Ganzen und (insofern als dieses Ganze entweder aus Gott geflossen oder Gott selbst ist) als Theil (wenn ich es plump sagen soll) der Gottheit zu fühlen ... Dieses Gefühl bis zur Anschauung (des Unendlichen) gebildet, ist Religion". (An Ernst Friedr. Peguillen am 5. Dez. 1803; Briefe des Dichters F. L. Zacharias Werner hrsg. von O. Floeck, München 1914, Bs. 1, S. 212 f. Für Novalis ist die Phantasie die "allverwandelnde, allverschwisternde Himmelsgenossin" (Hymnen an die Nacht, 5. Druckf., Schriften 1, S. 61), und Fr. Schleiermacher ruft aus: "... Ich wollte, der Teufel holte die Hälfte alles Verstandes in der Welt, meine quoto will ich auch hergeben, wiewohl unger, und wir könnten dafür nur den vierten Teil der Phantasie bekommen, die uns fehlt auf dieser schönen Erde. Aber er wird sich hüten, denn er muß wissen, daß sein Reich schlecht bestehen würde ...! (29. Sept. 1802; zit. nach DLE (Kindermann), Reihe 'Romantik', Bd. 4, hrsg. von P. Kluckhohn, Leipzig, 1931, S. 19). Zur romantischen Hochschätzung des Traumes vgl. etwa Novalis, Heintr. v. Ofterdingen I, 1, Schriften 1, S. 105: "... Mich dünkt der Traum eine Schutzwehr gegen die Regelmäßigkeit und Gewöhnlichkeit des Lebens, eine freie Erholung der gebundenen Phantasie, wo sie alle Bilder des Lebens durcheinanderwirft, und die beständige Ernsthaftigkeit des erwachsenen Menschen durch ein fröhliches Kinderspiel unterbricht. Ohne die Träume würden (Forts.)

aktivismus; er wußte, daß das neue Ideal in einem wenn auch noch so verdeckten Zusammenhang steht mit der hochmystischen Imagolehre. Wie hätte er sonst in seiner "Lucinde" Faulheit, Müßiggang und Schlaf gerade wegen ihrer "Gottähnlichkeit" preisen können? Mit jugendlichem Engagement spricht Schlegel in dem genannten Romanfragment ausführlich von der "gottähnlichen Kunst der Faulheit" 224). Der Müßiggang wird da in hohen Tönen gefeiert als der einzige Rest der Urstandsimago, der nach dem Fall dem Menschen erhalten blieb:

"... Und so sprach ich denn auch in jener unsterblichen Stunde, da mir der Genius eingab, das hohe Evangelium der echten Lust und Liebe zu verkündigen, zu mir selbst: 'O Müßiggang, Müßiggang! Du bist die Lebensluft der Unschuld und der Begeisterung, dich atmen die Seligen, und selig ist wer dich hat und hegt, du heiliges Kleinod! einziges Fragment von Gottähnlichkeit, das uns noch aus dem Paradiese blieb'." 225) Als potenzierte Form des Müßiggangs, als reinste "Passivität" wird der Schlaf empfohlen: "... Mit dem äußersten Unwillen dachte ich nun an die schlechten Menschen, welche den Schlaf vom Leben subtrahieren wollen. Sie haben wahrscheinlich nie geschlafen, und auch nie gelebt. Warum sind denn die Götter Götter, als weil sie mit Bewußtsein und Absicht nichts tun, weil sie das verstehen und Meister darin sind?" 226)

Man könnte vielleicht geltend machen, daß gerade Fr. Schlegel in dieser Sache nicht unbedingt an die christlich-hochmystische Bildungslehre eckhartischer Prägung gedacht haben müßte, da er ja als Indologe und Kenner außerchristlicher, östlicher Mystik andere Quellen benützt haben könnte. In der Tat ist mit dieser Möglichkeit zu rechnen, die allerdings die andere (nämlich die Abhängigkeit von christlich-mystischen Imagotraditionen) keineswegs ausschließt.

wir gewiß früher alt, und so kann man den Traum, wenn auch nicht als unmittelbar von oben gegeben, doch als eine göttliche Mitgabe, einen freundlichen Begleiter auf der Wallfahrt zum heiligen Grabe betrachten." Vgl. auch ders., Das allg. Brouillon, Nr. 241, Schriften 3, S. 98: "Zukunftslehre des Lebens. Unser Leben ist kein Traum - aber es soll und wird vielleicht einer werden." -

224) Fr. Schlegel, Lucinde (Idylle über den Müßiggang), zit. nach DLE (Kindermann), Reihe 'Romantik', Br. 4, S. 173.

225) Ders., ebda. - Zusammenfassend weiter unten (ebda. S. 128): "In der Tat man sollte das Studium des Müßiggangs nicht so sträflich vernachlässigen, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilden!"

226) Ders., ebda. S. 174 - Bewußtsein, Absicht und Fleiß hält Schlegel geradezu für Sünden gegen die Gottesbildlichkeit. "Absichten haben, nach Absichten handeln, und Absichten mit Absichten zu neuer Absicht künstlich verweben; diese Unart ist so tief in die närrische Natur des gottähnlichen Menschen eingewurzelt, daß er sich's nun ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmal ohne alle Absicht, auf dem innern Strom ewig fließender Bilder und Gefühle frei bewegen will." (Ebda., S. 228). - "... der Fleiß und der Nutzen sind die Todesengel mit dem feurigen Schwert, welche dem Menschen die Rückkehr ins Paradies verwehren." (Ebda., S. 175).

Wie dem auch sei, ein tatsächlicher Zusammenhang kann jedenfalls nicht gut geleugnet werden, zumal zu dem Stichwort "Müßiggang" eine frappante Parallele bei Gerhard Tersteegen vorliegt, die, mit der Schlegelschen Aussage verglichen, das unterströmige Fortleben des alten Motivs bestens beleuchtet:

"Der Göttliche Müßiggang.
O göttlich-schönes-Müßig-seyn,
Sein eignes Wircken stellen ein,
und Gott nur machen lassen;
Da man nichts spricht, nichts will, noch thut,
Und innig nur dem Herren ruht;
Diß kan Vernunft nicht fassen." 227)

d) Bildung als Vergottung und 'Divinität'

Sowohl bei den mittelalterlichen als auch bei den barock-pietistischen Mystikern war der hochmystische Bild- und Begriffspessimismus bzw. die Aussage von der Bildlosigkeit Gottes mit ihren Konsequenzen allemal verbunden mit dem Vergottungs-Motiv: Der über alles Bildliche hinausstrebende Mensch, der im bildlosen Gott mystisch Überbildete wird - wie der hochmystische Paroxysmus lautet - "vergottet", wird selber Gott in einer nicht mehr sag- und beschreibbaren Einung. Daß nun auch in klassisch-romantisch-idealistischer Zeit dieses Beieinander von Bildlosigkeits- und Vergottungs-Motiven festzustellen ist, dürfte eine weitere Bestätigung sein für das behauptete ideengeschichtliche Kontinuum im deutschen Bildungsdenken.

Freilich darf man keinen Augenblick den fundamentalen Unterschied zwischen einstiger traditioneller Vergottungs-Theologie und jetziger idealistisch-romantischer Abwandlung vergessen: Während die erstere an der absoluten Transzendenz Gottes und der kreatürlichen Kontingenz des Menschen trotz gewagtester Formulierungen (Eckhart, Scheffler!) festhielt, verwischte die letztere auf Grund der pantheistischen Voraussetzung von der Einheit des Seins nicht nur moralisch-mystisch, sondern auch ontologisch die Grenzen zwischen Gott und Mensch. Nach F. Schlegel ist es "... der Menschheit eigen, daß sie sich über die Menschheit erheben muß". 228) Das heißt nichts anderes als daß der im höchsten Sinn des Worts Gebildete die Grenzen seines kontingenten Ich sprengen, seine Individualität zur Universalität erheben, seine Endlichkeit zur Unendlichkeit bilden muß: "Denke dir ein Endliches ins Unendliche gebildet, so denkst du einen Menschen." 229)

227) G. Tersteegen, Geistl. Blumen-Gärtl. I, Nr. 332, S. 80.

Vgl. auch ders., Der Frommen Lotterie, Nr. 215, S. 450.

228) F. Schlegel, Ideen, Nr. 21, Minor II, S. 291.

229) Ders., Ideen, Nr. 98, Minor II, S. 300; vgl. ebda., Nr. 16, Minor II, S. 290. - 'Ein Endliches ins Unendliche bilden' darf nicht so verstanden werden, als ob Schlegel glaubte, das Endliche, Begrenzte, Eigentümliche und Individuelle müsse in der Verunendlichung ausgestrichen werden - im Gegenteil: Bildung als progressive (Forts.)

Verbirgt sich hinter solchen Formulierungen etwa nur harmloser Enthusiasmus, rhetorischer Überschwang ohne denkerische Konsequenz? Die zeitliche wie geistige Nähe der idealistischen Philosophie, insbesondere die weitgehende Abhängigkeit Schlegels und des ganzen Jenaer Kreises von Fichte und Schelling, und umgekehrt, verbietet diese Annahme.

Das "Unendliche", zu welchem der Mensch nach Schlegels Worten gebildet werden muß, ist Gott. Aber Gott wiederum ist, wie Fichte verkündet, nur in Welt-, Bewußtseins- und Ichform existent (s. o.). Ihrem Gegenstand nach fällt die idealistisch-romantische Theologie ohne weiteres mit der idealistisch-romantischen Anthropologie zusammen: Die Ichförmigkeit Gottes und die Gottförmigkeit des Ich sind Aussagen, die jetzt keinen ontologischen mehr, sondern nur noch einen formallogischen Unterschied ausmachen. Theologie und Anthropologie sind im idealistisch-romantischen Denken zu einer Einheit verschmolzen, die man vielleicht Theo-Anthropologie nennen könnte, Lehre von der Göttlichkeit des Menschen. Der Mensch ist ja, wie Fichte einmal bemerkt, schlechtweg die "Darstellung des ursprünglichen und göttlichen Lebens" ²³⁰⁾, und überhaupt "... ist die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen die tiefste Erkenntnis, welche der Mensch erschwingen kann". ²³¹⁾ Noch deutlicher bringt der von Schelling und Fichte abhängige romantische Naturphilosoph L. Oken die idealistische Fusion des Göttlichen und Menschlichen zum Ausdruck: "Da die Realwerdung des Absoluten ein Selbstbewußtwerden ist, so ist das höchste Geschöpf auch ein Selbstbewußtes - aber ein Einzelnes. Ein solches Geschöpf ist der endliche Gott, ist der leiblich gewordene Gott. Gott ist monas indeterminata, das höchste Geschöpf ist monas determinata. Nennen wir dieses Geschöpf Mensch, so ist er

Verunendlichung des Endlichen setzt nach romantischem Verstand das Individualitätsprinzip in jedem Fall voraus. Individualität und Universalität, Mannigfaltigkeit und Einheit, Endlich und Unendlich, Begrenzt und Unbegrenzt zwingt der romantische Bildungsbegriff in spannungsreicher Dialektik zusammen. Im Spiegel der Identitäts- und Indifferenzlehre Schellings, bzw. der dialektischen Gegensatzlehre Adam Heintz Müllers werden die beiden Pole Individualität und Universalität zu integrativen Konstituenten des romantischen Bildungsbegriffs: Bildung ist individuelle Universalität oder, was aufs gleiche hinauswill, universelle Individualität! Was F. Schlegel über das Kunstgebilde anmerkt, gilt ihm und den Romantikern mutatis mutandis auch vom gebildeten Menschen: "Gebildet ist ein Werk, wenn es überall scharf begrenzt, innerhalb der Grenzen aber gränzenlos und unerschöpflich ist, wenn es sich selbst ganz treu, überall gleich, und doch über sich selbst erhaben ist." (Ath. fragm. Nr. 297, Minor II, S. 252. Des Menschen göttliche "Grenzenlosigkeit" und "Allfähigkeit" steht und fällt mit seiner "heiligen Eigentümlichkeit"; wie Novalis in seinem Europaaufsatz zu wissen gibt (vgl. Schriften 2, S. 79). Und F. Schlegel insbesondere betont noch stärker als die anderen Romantiker gerade dieses individuelle Moment der Bildung in der Sorge, es könne sogar in Schellings Lehre noch zu kurz gekommen sein: "... Das Ausgehn von der Individualität bleibt aber gewiß der höchste Standpunkt, da er zugleich den der Allgemeinheit und der Identität in sich schließt. Ist denn die ganze Welt etwas anders als Individuation des Identischen? Und kann man sie also erreichen, wenn man, wie (Forts.)

eine Idee Gottes, aber diejenige, in der sich Gott ganz zum Object wird. Der Mensch ist Gott vorgestellt von Gott. Gott ist ein Mensch vorstellend Gott in einem Selbstbewußtsein. " 232)

Vor solcher Folie steht also jener Teil der romantischen Bildungsauffassung, in dem wir glauben, eine Transformation des hochmystischen Vergottungs-Motivs erkennen zu dürfen: Bildung begriffen als progressive Verunendlichung des Endlichen im Menschen mit dem Ziel der Vergottung. So kann F. Schlegel sagen: "Jeder gute Mensch wird immer mehr und mehr Gott. Gott werden, Mensch seyn, sich bilden, sind Ausdrücke, die einerley bedeuten." 233)

"Immer mehr und mehr" Gott werden heißt, daß die deifizierende Bildung eben eine "progressive" ist, deren Flucht- und Zielpunkt im Unendlichen liegt.

Die Idee der "Progressivität" tritt an die Stelle traditioneller christlicher Eschatologie und bestimmt Novalis, seine Theologie, die in Wahrheit eine Lehre vom göttlichen Menschen darstellt, "Zukunftslehre der Menschheit" zu nennen: "Zukunftslehre der Menschheit (Theologie). Alles was von Gott prädicirt wird, enthält die menschliche Zukunftslehre. Jede Maschine, die jetzt vom großen Perpetuo mobili lebt, soll selbst Perpetuum mobile - jeder Mensch, der jetzt von Gott und durch Gott lebt, soll selbst Gott werden." 234)

Weil im Unendlichen liegend, ist dieses göttliche Selbst des Menschen, dieses sein künftiges (Über-)Ich höchstes Bildungsziel: "Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transzendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein ..." 235).

Im Gesamt der frühromantischen Weltanschauung stellt diese anthropologische und pädagogische Vergottungslehre nur den Teilaspekt einer alles umgreifenden kosmologischen dar.

Schelling trotz seines Rühmens von der Indifferenz meines Erachtens noch tut, sich nur auf einen Pol stellt? ... " (Brief vom 14. Dez. 1803), zit. nach DLE, Reihe 'Romanistik' Bd. 4, S. 17. Die Begriffe "Eigentümlichkeit", "Selbstheit" und "Eigenheit" werden in Schleiermachers "Monologen" sogar zu Hauptworten der Bildungslehre; danach kommt alles darauf an, "daß ich mich eigen bilde" (vgl. Monologen II, Berlin 1848³, S. 29 ff!)

230) J.G. Fichte, Über das Wesen des Gel., a.a.O., S. 19.

231) Ders., Anweisung zum sel. Leben, a.a.O., S. 195.

232) L. Oken, Lehrbuch der Naturphilosophie, Jena, 1809, S. 26. Vgl. ebenda, S. 27: "Der Mensch ist nur Mensch, insofern er den Dünkel hat, Gott gleich sein zu wollen; dieses ist er aber nur mit dem Selbstbewußtseinsact, mit dem Acte der Erkenntniß seiner selbst, der totalen Selbsterscheinung, dem Abfalle von Gott."

233) F. Schlegel, Athenäumsfragment, Nr. 262, Minor II, S. 247.

234) Novalis, Das allgemeine Brouillon, Nr. 290, Schriften, 3, S. 107.

235) Ders., Blütenstaub, Nr. 28; Schritten 2, S. 20. F. Hölderlin bringt das Ganze auf die knappste Formel: "Der Mensch ist aber ein Gott, so bald er Mensch ist." (Hyperion II. S. W. 2, S. 185.)

Nach F. Schlegel ist mit dem Menschen die ganze Welt in vergottender Bildung begriffen: "Die Welt ist also ein unendliches Ich im Werden (oder da für unsern jetzigen Standpunkt das unendliche Ur-ich ein höchstes, allumfassendes ist) - gleichsam eine werdende Gottheit; ..." 236)

In Fortführung, Erweiterung und Abwandlung hochmystischer und theosophischer Ansätze (vgl. Eckhart und Böhme) haben die idealistisch-romantischen Theoretiker den Bildungsbegriff nunmehr auf eine bisher unerreichte spekulative Spitze getrieben, deren stolze Höhenlage freilich nur zu leicht den schlichten biblisch-elementarmystischen Grund vergessen macht, auf welchem das Vergottungs-Motiv einst aufruhete.

Hier stellt sich natürlich die Frage, ob diese anspruchsvollen romantischen Bildungsspekulationen auch über den Jenaer Kreis hinaus, und vor allem, ob sie im Bereich pädagogischer Wissenschaft wirksam geworden sind.

Mindestens auf zwei bedeutende Vertreter zeitgenössischer pädagogischer Wissenschaft haben gedachte Theorien großen Eindruck gemacht: F. Fröbel und J.B. Graser. Dieser von Schelling, jener von Fichte und Schleiermacher beeinflusst, haben beide je auf ihre Weise den romantisch abgewandelten Vergottungsgedanken ihrer eigenen Bildungstheorie einverleibt, oder doch wenigstens denselben in modifizierter Form sich zunutze gemacht.

Beginnen wir mit F. Fröbel: In seiner "Menschenerziehung" (1826) interpretiert er den Bild Gottes-Titel ausgesprochen idealistisch, und zwar näherhin in Anlehnung an Fichtes Tatlehre: "Gott schuf den Menschen, ein Abbild seiner selbst, zum Bilde Gottes schuf er ihn; darum soll der Mensch schaffen und wirken gleich Gott;, sein Geist, der Menschen Geist, soll auf und über dem Ungeformten, Ungestalteten schweben und es bewegen, daß Gestalt und Form, daß Wesen- und Lebensintragendes hervorgehe." 237) Der Mensch ist Bild Gottes einzig und allein dadurch, daß er ein freier, sich selbst bestimmender, selbsttätiger Schöpfer ist. Das Bezugsmoment der biblischen Imago, die im Wesen des Abbildseins gründende permanente Abhängigkeit und Rückbeziehung auf das Urbild bleibt wiederum ganz unberücksichtigt; der Bild-Titel dient nur noch als Ausweis dafür, daß der Mensch ein kleiner Weltbaumeister oder, um mit Jean Paul zu reden, ein "Aseitätchen" ist, das als das "erscheinende und erschienene Göttliche in menschlicher Gestalt" 238) erkannt und erzogen werden muß: "Das Göttliche also in dem Menschen, sein Wesen, soll und muß durch die Erziehung in demselben entwickelt, dargestellt, zum Bewußtsein, und er, der Mensch, so zum freien bewußten Nachleben nach diesem, zur freien Darstellung dieses in ihm wirkenden Göttlichen erhoben werden." 239)

Niemand wird Fröbel unterstellen, er habe hier einer substantiellen Vergottung des Menschen das Wort geredet. Dennoch steht das Zitierte der Fichteschen Bildungslehre erheblich näher als dem Alten oder gar dem Neuen Testament. L. Oken hatte gelehrt: "Der Mensch ist als Abbild des Absoluten nur von sich abhängig, frei" 240). Und F. Fröbel sagt eigentlich

236) F. Schlegel, Philosoph. Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806; zitiert nach DLE, Reihe 'Romantik', Bd. 11, S. 97.

237) F. Fröbel, Menschenerziehung, hrsg. v. F. Seidel, Wien u. Leipzig, 1883, S. 22 f.

238) Ders., ebda., S. 12. 239) Ders., ebda., S. 5. 240) L. Oken, a.a.O., S. 26.

nur dasselbe in anderen Worten, wenn er die Gottesbildlichkeit des Menschen mit "freier Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung" identifiziert.²⁴¹⁾ Entschiedener und bewußter noch sind die Reflexe des idealistisch-romantisch abgewandelten Vergottungs-Motivs im pädagogischen Hauptwerk J.B. Grasers²⁴²⁾. Der Mensch ist, so setzt Graser an, ein zur "Selbstbegründung seines Seyns" bestimmtes, vernünftiges Wesen²⁴³⁾. Bevor der Mensch jedoch an die Realisierung, Selbstbegründung und -verwirklichung seines Seins gehen kann, muß er nach der Bestimmung desselben, nach der "Idee des Menschen" fragen - und zwar mit Hilfe der Vernunft. Diese wiederum ist "sich selbst einmal Objekt, einmal Subjekt, oder sie ist real und ideal zugleich ... oder sie ist die innigste Vereinigung ihres Seyns mit ihrer Idee und zwar durch sich ..." ²⁴⁴⁾. Die menschliche Vernunft partizipiert aber an der göttlichen, an der "Vernunft an sich", und diese "... kann dir Nichts anders seyn, als das Seyn und Denken an sich in innigster Vereinigung oder in wahrer Identität - oder sie ist die Identität selbst durch sich".²⁴⁵⁾ Weil nun der Mensch kraft seiner Vernunft Reales und Ideales, Mannigfaltigkeit und Einheit, Natur und Geist identifizieren kann, muß er als ein Wesen gelten, in welchem "die Identität selbst wiederstrahlt" ²⁴⁶⁾, m.a.W., als ein Abbild Gottes: "Die Bestimmung des Menschen ist demnach ... Divinität, nach dem schönen Spruche der Schrift: *Di estis, et filii excelsi omnes* das heißt: sie sollen durch ein Selbstseyn, oder durch ein mit ihrer Idee identisches Leben, oder ein mit eignem Geiste und eigner Thätigkeit durchaus und stets bestimmtes Seyn - das Abbild des göttlichen Seyns vorzugsweise darstellen" ²⁴⁷⁾. Der Ausdruck "Divinität", den Graser hier in Anlehnung an das Sailer-sche "divinisiren" zur Kennzeichnung seines Bildungsideals benützt, hatte offenbar bei Erscheinen des Werkes heftige Kritik erfahren. Als Rechtfertigung fügte Graser der zweiten Auflage einen Exkurs an: "Über die Erziehung des Menschen nach seinem Urbilde, oder zur Divinität." Darin heißt es: "Die Idee des Menschen ... ist die Vorstellung des Wesens, das im Weltall durch sich sein Seyn begründet, in wie weit nämlich dieß von der endlichen Selbst-Bestimmung abhängt. Von dieser Ansicht aus ist der Mensch ein Abbild der Gottheit ... Den Menschen zur Divinität erziehen, heißt also, ihm zu dem Vermögen der Einsicht, zu der Kraft und der Kunst verhelfen, daß er sein Seyn der Gottheit ähnlich in der Welt selbst begründe (in so weit dieß von ihm abhängt) - aber es heißt nicht im Geringsten, den Menschen - zum Gott erziehen wollen! Die Gottheit kann natürlich nie das Ideal des zu erziehenden Menschen im Ganzen seyn, sondern ihr Seyn durch sich ist nur ein Vorbild der menschlichen Selbst-Bestimmung, ..." ²⁴⁸⁾.

Die wichtigsten Momente des Graserschen Bildungsideals zusammenfassend, dürfen wir Folgendes herausstellen:

Graser leitet die Bestimmung des Menschen und das Ziel der Erziehung von der Gottesbildlichkeit des Menschen ab, allerdings ohne hierbei den Terminus 'Bildung' im Sinne von 'Bildsein, -werden' zu gebrauchen.²⁴⁹⁾ Die Gottesbildlichkeit oder, was für Graser das

241) F. Fröbel, *Menschen-erziehung*, S. 9.

242) J.B. Graser, *Divinität oder das Prinzip der einzigen wahren Menschen-erziehung mit besonderer Anwendung auf eine neue daraus hervorgehende Elementar-Unterrichts-Methode*, Hof und Bayreuth, 1813².

243) Ders., ebda., S. 32 f; vgl. auch S. 138, 199. 244) Ders., ebda., S. 30.

245) Ders., ebda., S. 30. 246) Ders., ebda., S. 42. 247) Ders., ebda., S. 42 f, 44.

248) Ders., ebda., S. 516 f. (Forts.nächste S. unten)

gleiche bedeutet, die "Divinität" des Menschen umschließt und beinhaltet ein Zweifaches: Erstens spiegelt die menschliche Vernunft als das Real und Ideal identifizierende Vermögen Gott als die absolute Identität von Real und Ideal wieder; zweitens (und dies nur ein anderer Gesichtspunkt derselben Sache) ist der Mensch deshalb gottesbildlich, weil er befähigt und berufen ist, das "Divine" als "die Idee des Seyns durch sich" ²⁵⁰⁾ in seiner eigenen Existenz dadurch abzubilden, daß er ebenfalls in "gottähnlicher Selbst-Bestimmung" sein eigenes Sein durch sich selbst, also freiheitlich begründet.

Alles in allem sind demnach Vernünftigkeit und Freiheit die Konstituentien der Gottesbildlichkeit und Divinität, wie sie Graser verstanden wissen will.

Inwieweit sind wir berechtigt, das Grasersche Divinitätsprinzip in unserem Zusammenhang, also unter dem Gesichtspunkt der idealistisch-romantischen Abwandlungen des hochmystischen Vergottungs-Motivs zu behandeln?

Wenn man Graser selbst hört, könnte es scheinen, als ob wir einen Fehlgriff getan hätten; denn Erziehung zur Divinität heißt ja, wie Graser eigens hervorhebt, "nicht im Geringsten den Menschen - zum Gott erziehen wollen!" ²⁵¹⁾ Zugegeben; Graser will nicht Deifizierung, sondern Divinisierung, nicht (substantielle) Vergottung, sondern Vergöttlichung im Sinne von Verwirklichung der Gottesbildlichkeit! Dennoch haben wir weder eine traditions-gerechte Ausformung des biblisch-elementarmystischen, noch eine solche des hochmystischen Bildungsgedankens vor uns, sondern eben eine Abwandlung des letzteren, die bis zu einem gewissen Grade vielleicht der französischen Mystik (Fénelon, Mme. Guyon), zum größeren Teil aber ganz bestimmt der Philosophie Schellings unmittelbar verpflichtet ist. ²⁵²⁾

Grasers Versicherung, daß seine "Deduction der Menschen-Bestimmung" und damit sein Imago Dei-Begriff zusamt dem Divinitätsprinzip in der biblischen Offenbarung fuße, kann nicht überzeugen, weil die von ihm unterstellten Inhalte der Imago Dei, nämlich Vernünftigkeit und Freiheit, einen genuin idealistisch-romantischen, keineswegs aber einen offe-nbarungsgerechten Denkansatz verraten. Die Grasersche Voraussetzung, daß die menschliche Vernunft als "vollkommenste Vereinigung des Realen und Idealen" das göttliche Eins, die "wahre Identität" abbilde, ist offensichtlich Schellingscher Herkunft. Schelling näm-lich definiert: "Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie

249) Graser unterscheidet kaum zwischen 'erziehen' und 'bilden': "Dem bisherigen Sprach-Gebrauche gemäß aber nahm man auch das Erziehen für Bilden im ausgedehnten Sinne des Worts; wir werden uns also auch desselben hier bedienen ..." a.a.O., S. 26.

250) Vgl. ders., a.a.O., S. 44. 251) Vgl. ders., ebd., S. 517.

252) Was den Ausdruck "Divinität" anlangt, vermutet B. Schön, Menschenbild und Menschenbildung nach J. B. Graser (Phil. Diss. der Univ. München, 1955, maschinenschriftl.) S. 44, wohl mit Recht, daß Graser das franz. "la Divinité" aus den "Discours chretiens et spirituels" der Mme. Guyon gekannt habe. Hinzu kommt, daß Sailer, seinerseits ebenfalls von der franz. Mystik beeinflusst, wenige Jahre vor Graser das Verbum "divinisieren" prägte. Die Schwerpunkte der Graserschen Theorie liegen aber trotz der sprachlichen Anleihe bei Sailer und den Franzosen eindeutig in den idealistischen Philosophemen im Stile Schellings. Graser selbst bekennt dazu: "Ich las nun die Schriften Schellings. Ob ich mit seiner Philosophie oder Art zu philosophieren im Ganzen

als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird." 253)

Ausgesprochen romantisch gedacht und wiederum in Schellings System beheimatet ist eine weitere diesbezügliche Bestimmung Grasers, wonach die Vernunft "die sich selbst sehende Natur" ist. 254) Schelling formuliert ganz ähnlich: "Das höchste Ziel, sich selbst ganz Objekt zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird." 255)

Damit glauben wir die Vernünftigkeit, welche Graser als Konstituens der Gottesbildlichkeit erfaßt, als eine verkappte Schellingsche Bestimmung ausgewiesen zu haben: Der Mensch qua Imago Dei bleibt dann doch eigentlich nichts anderes als 'sich selbst Objekt gewordene Natur'. Das Moment der Bindung ans Urbild, der Bezugscharakter der Imago, wie wir ihn im Alten und Neuen Testament fanden, ist in diesem Begriff der Gottesbildlichkeit nicht mehr enthalten.

Das zweite Grasersche Konstitutivum der Gottesbildlichkeit, die Freiheit im Sinne "gott-ähnlicher Selbst-Bestimmung" weist ebenfalls nicht auf die Bibel, sondern eher auf Fichte und Oken zurück, welch letzterer rundheraus erklärt: "Der Mensch ist als Abbild des Absoluten nur von sich abhängig, frei." 256) Auch Graser bricht dem biblischen Bilddenken förmlich das Rückgrat, wenn er das Moment der Abhängigkeit vom Urbild und des ständigen Verwiesenseins auf dieses ersetzt durch das Moment der freiheitlichen Selbstbestimmung. Wohl räumt Graser ein: "Ein Begründen seines Seyns durch sich ist im strengen Sinne genommen undenkbar; denn Alles ist nur in Gott, und außer ihm ist Nichts. Das Begründen des menschlichen Seyns ist folglich nur das ewige göttliche Seyn im Menschen ..." 257). Wenn aber Graser, den Gedanken fortführend, zu dem Ergebnis kommt,

einverstanden sei, ist hier der Ort nicht, mich zu erklären; aber ich muß doch dankbar bekennen, daß sein "Bruno" mir vorzüglich behilflich war, tiefer in das Reich der Ideen einzudringen. Welch entzückende Ansichten sich hier dem religiösen Denken aufschließen, kann nur der erfahren, der sich auf gleiche Höhe erhebt." (Prüfg. des kath.-prakt. Religionsunterrichtes, zit. nach B. Schön, a.a.O., S. 5)

253) F. W. Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie; Werke hrsg. von M. Schröter, Bd. 3, S. 10.

254) J. B. Graser, Divinität, S. 63.

255) F. W. Schelling, System des transcendentalen Idealismus, Werke, Bd. 2, S. 341.

256) L. Oken, a.a.O., Seite 26, vgl. oben.

257) J. B. Graser, Divinität, S. 44.

Eine panentheistische Auffassung, die aber hart an der Grenze des Pantheismus liegt (= "außer ihm ist Nichts"!).

daß die zugegebene Verbindung mit Gott menschlicherseits zum Austrag komme durch ein "... immerwährendes Wirken, um zu seyn, verbunden mit der lebendigen Idee, in dem, und nach dem zu seyn, in welchem Alles ist, und zum Einen sich bildet" 258), dann kommt er doch hiermit wieder auf eine Formulierung zurück, die, wie aus dem oben Dargelegten ersichtlich, durch Jakob Böhme und die Idealisten eindeutig vorbelastet ist. Ob Graser sich dieses Umstandes bewußt war, oder nicht, wird kaum zu entscheiden sein. Man bedenke jedoch: 'Wenn alles "zum Einen sich bildet", wenn die Selbstbegründung des menschlichen Seins und die "gottähnliche Selbst-Bestimmung" nach Grasers Behauptung nur "das ewige göttliche Seyn im Menschen" ist, dann fällt doch, genau genommen, die Urbild-Abbild-Distanz in sich zusammen, und zwar insofern, als nur mehr die Gleichheit bzw. Ähnlichkeit zwischen Ur- und Abbild, die Insistenz des ersteren im letzteren, nicht aber die im Bildtitel gründende Bezogenheit, das bildhafte Angewiesensein des letzteren aufs erstere zum Ausdruck gelangt. Mithin hat J. B. Graser das alte Vergottungs-Motiv seiner Divinitäts- und Bildungslehre zwar nicht, wie Schlegel, Novalis usw., auf pantheistischer Ebene, aber doch sehr nahe dabei auf pantheistischer einverleibt: eine Spielform des Bildungsgedankens, mit der sich einst schon J. Böhme von der Tradition entfernt hatte.

e) Bildung als Entselbstung und Selbstentäußerung

Die traditionelle deutsche Mystik von Eckhart bis zum jungen Herder hatte die Überbildung in Gott, das mystische Gottwerden allemal auch verstanden als Entbildung vom Kreatürlichen, ja als eine Vernichtung des Selbstischen, Eigenen, Persönlichen. Überbildung und Entbildung, Vergottungs- und Entselbstungsmotiv fanden wir daher im Bereich des traditionsgerechten hochmystischen Denkens durchwegs beisammen und in vielsagender Korrespondenz.

Sehr bezeichnend für die strukturelle Festigkeit des alten Bildungsgedankens hochmystischer Abkunft ist nun die Tatsache, daß die beiden sich ergänzenden und vom Ursprung her zusammengehörigen Motive auch noch im romantisch-idealistischen Umkreis, also in einem völlig veränderten geistigen Klima gemeinsam sich halten konnten.

Freilich hat es mit dem idealistisch-romantisch abgewandelten Entselbstungs- weit mehr als mit dem vorhin untersuchten Vergottungsmotiv den Anschein, als ob ein so unpopulärer, praktisch-pädagogisch nur mit großer Anstrengung nutzbar zu machender Restposten mystischen Gutes dieser Art jetzt bloß noch in den abseitigen Zirkeln des Esoterischen sein Dasein fristen könne. Indessen liefert zumindest Fichte den Beweis dafür, daß das entsprechend umgeformte Entselbstungsmotiv zu überraschend konkreten pädagogischen Konsequenzen führen kann.

Zunächst und unmittelbar freilich kann auch Fichte nur vom erhabenen Standpunkt der spekulativ-mystischen Schau, von der Ebene der "reinen und höheren Moralität" aus den Gedanken fassen, daß der Mensch dazu bestimmt sei, sich zu entselbstern und zu vernichten, um den letzten Sinn seines Daseins und die Seligkeit zu gewinnen in einem unbe-

258) J. B. Graser, Divinität, S. 45.

schreiblichen selbst-losen Übersein, wo das konturierte Selbstsein des Ich geschmolzen und ins grenzenlose göttliche Sein versunken ist: "So wie durch den höchsten Akt der Freiheit und durch die Vollendung derselben dieser Glaube (scl. an unsere, wenigstens formale Selbstständigkeit) schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Dasein, und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen; daß der Affekt, die Liebe und der Wille dieses göttlichen Daseins die seinigen würden; indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und ebenderselbe Wille alles in allem ist.

Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt allein Gott übrig, und ist alles in allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und so dann versinkt er in Gott. Diese Selbstvernichtung ist der Eintritt in das höhere, dem niedern, durch das Dasein eines Selbst bestimmten Leben, durchaus entgegengesetzte Leben; und ... die Besitznehmung vom dritten Standpunkte der Weltansicht; der reinen und höheren Moralität." 259)

Nur von dieser hochmystischen Selbstvernichtungslehre her fällt Licht in jenen Teil der Fichteschen Erziehungslehre, in welchem dargelegt wird, daß der freie Wille des Zöglings beschränkt, ja gebrochen und vernichtet werden müsse, damit ihm der völkische Gesamt-wille als das "reine Wollen" zu einer angeblich höheren, überindividuellen Freiheit ver-helfe. Frühzeitig muß nach Fichte dafür gesorgt werden, daß die Zöglinge um des Volkes und Vaterlandes willen nicht zuviel eigenen Spielraum bekommen, damit nicht etwa selbstische Interessen des Einzelnen den höheren völkischen zuwiderlaufen; denn das Volk als der sichtbare Gott ²⁶⁰⁾ darf jetzt eben dasjenige fordern, was einst der Gott der Mystiker von seinen Mysten hohen Grades verlangte - moralische Entselbstung und Selbstvernichtung. So kann Fichte sagen: "Für diesen Zweck (scl. das Aufblühen der Vaterlandsiebe) muß freilich die natürliche Freiheit des Einzelnen auf mancherlei Weise beschränkt werden, und wenn man gar keine andere Rücksicht und Absicht mit ihnen hätte, denn diese, so würde man wohl tun, dieselbe so eng, als immer möglich, zu beschränken, alle ihre Regungen unter eine einförmige Regel zu bringen, und sie unter immerwährender Aufsicht zu erhalten." 261) Aber nicht genug damit, daß der Zögling in der "Bildung zum reinen Wollen" ²⁶²⁾ auf dem Wege der Zucht und, wenn nötig, des Zwanges den Eigenwillen zugunsten des Gemeinwillens zurückstellen lernt - er muß ihn sogar völlig aufgeben; denn die Erziehung, wie Fichte sie sieht, besteht gerade darin, "... daß sie auf dem Boden, dessen Bearbeitung sie übernehme, die Freiheit des Willens gänzlich vernichtete, und dagegen strenge Notwendigkeit hervorbrächte, auf welchen Willen man nunmehr sicher rechnen und auf ihn sich verlassen könnte" ²⁶³⁾. Die Faustregel für den einzelnen Erzieher lautet dann so einfach und eindeutig wie möglich: "Willst du etwas über ihn (scl. den Zögling) vermögen,

259) J. G. Fichte, Anweisung zum seligen Leben, a. a. O., S. 230.

260) Vgl. ders., Reden an die dt. Nation, (8. Rede), a. a. O., S. 494 u. ö.

261) Ders., ebda., a. a. O., S. 495 f.

262) Vgl. ders., ebda. (2. Rede), a. a. O., S. 402.

263) Ders., ebda., a. a. O., S. 393.

so mußt du mehr tun, als ihn bloß anreden, du mußt ihn machen, ihn also machen, daß er gar nicht anders wollen könne, als du willst, daß er wolle." 264)

So wenig diese Fichtesche Zwangspädagogik mit den Intentionen der mystischen Rede von der Selbstvernichtung und Entselbstung auch zu tun haben mag - die geistesgeschichtliche Herkunft des Vernichtungs-Motivs, der mystische Ursprung des Gedankens steht doch außer Zweifel.

Ohne dergleichen gefährliche pädagogische Applikationen, aber doch grundsätzlich auf dem gleichen Boden machen sich außer Fichte auch andere Romantiker den Gedanken zu eigen. Die romantische Polarität zwischen Individuum und Gemeinschaft, Individualität und Universalität, also jene dem romantischen Geist unverbrüchlich zugehörige Dialektik, die sich nie endgültig mit einer Position begnügen möchte, ohne die andere zu besitzen, verhindert zwar von vornherein, daß das romantisch abgewandelte Entselbstungsmotiv dem so hoch geschätzten Individualitätsprinzip ernsthaft gefährlich wird. Die romantische Idee der Universalisierung und, wenn man so will, der Entselbstung zugunsten der Vergottung hat ja, wie wir oben sahen (S. 150, Anm. 229), die Idee der Individualisierung als notwendiges Korrelat stets bei sich. Trotzdem wird man wenigstens aus den folgenden Äußerungen ein leises Übergewicht der universalisierenden Tendenz gegenüber der individuellen, eine unverhehlte Vorliebe für das Entschränkte und Unendliche im Gegensatz zum Beschränkten und Endlichen heraushören dürfen. So schreibt F. Schlegel: "Der Mensch erst ist ein fähiges Organon der Sehnsucht nach dem Übergange in die göttliche Freiheit, der Auflösung in das höhere Element." 265) Gemeinsam mit Fichte vertritt F. Schlegel hier die Ansicht, daß menschliche Freiheit sich nicht im beschränkten Bezirk des Persönlichen vollende, sondern gerade im Freiwerden von den individuellen Schranken in Richtung auf das Allgemeine, Göttlich-Unendliche hin: "In dem einzelnen geht der Trieb der Vereinzelung immer weiter, und hierdurch kann der Zweck des irdischen Elements erreicht werden. Als Naturwesen ist der Mensch um so vollkommener, je selbständiger und individueller er ist. Allein der Trieb der Selbstheit und Individualität ist doch der untergeordnete in dem irdischen Elemente; zuletzt muß er doch bei steigender Entwicklung allmählich sich auflösen in Liebe, die beschränkte Persönlichkeit muß wegfallen und alles in die Einheit zurückkehren." 266) Wir haben ohne Zweifel die romantische Version des hochmystischen Refluxus-Gedankens, das Entselbstungs- und Vernichtungs-Motiv vor uns, welches einst Meister Eckhart traditionell-hochmystisch verstanden und ins deutsche Denken eingeführt hatte 267). Der dem Jenaer Romantikerkreis nahestehende Physiker J. W. Ritter baut den gleichen Gedanken einer Todesmetaphysik ein: "Nur die Gattung ist ewig. Darum soll der Mensch lieben. Sterben und Lieben sind Synonyme. In beiden wird die Individualität aufgehoben, und der Tod ist die Pforte des Lebens. Beides ist Vermählung mit der himmlischen Jungfrau, nur daß sie im Weibe inkognito erscheint." 268) - In ähnlicher Weise verquickt

264) J. G. Fichte, ebda., a. a. O., S. 393.

265) F. Schlegel, Philos. Vorlesungen 1804/06; DLE, Reihe 'Romantik', Bd. 11, S. 102.

266) Ders., ebda., a. a. O., S. 103.

267) M. Eckhart empfiehlt sich und seinen Hörern, im Göttlich-Einen ewig zu "versinken vom Etwas zum Nichts": "... in dem einen sülen wir ewicliche versinken von nihte zuo nihte". (Pf S. 320, 30 f.)

268) J. W. Ritter, Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers, Heidelberg, 1810; DLE, Reihe 'Romantik', Bd. 5, S. 73.

auch Z. Werner Erotisches und Eschatologisches mit dem Entselbstungsmotiv: "Wenn der Mensch diese Idee des sich selbst Verschmelzens ins Unendliche mit Klarheit aufgefaßt, wenn er die Wonne die darin liegt, einmal geschmeckt hat, dann fühlt er auch, daß das Leben ... nur ein Kerker ist, er fühlt, möchte ich sagen die Unsterblichkeit jedes einzelnen Moments, er ist schon unsterblich, er bleibt es immer, er erhält die größte Sicherheit ... und so sind Heyland, Kunst, Liebe, Tod jedes in seiner Art für uns Mittler, beynahe Synonima, die uns ins Universum aus dem wir genommen, für das wir da sind, wieder mit mütterlichen Händen, versenken."²⁶⁹⁾

In allen diesen Äußerungen finden wir das klassische Formprinzip gesprengt; die harmonisch geründete, aber gerade deswegen auch in sich endliche, weil gestalt- und formgebundene Bildung klassischer, zumal Schillerscher Auffassung²⁷⁰⁾ genügt den Romantikern nicht. Mit den Denk- und Ausdrucksmitteln der Mystiker führen sie daher den ästhetischen Bildungsgedanken über sich selbst hinaus und greifen unter großer dialektischer Anstrengung erneut in die Zone des Unbildlichen, Gestaltlosen, Grenzenlosen und Unendlichen, um dort den endlich Gebildeten - unendlich aufgehoben zu wissen.

Der Gedanke, daß Bildung, wenn sie auf einen höchsten Punkt gelangen soll, in irgendeine Art von Selbstpreisgabe und Selbstauflösung münden müsse, hat auch in F. Hölderlins Werk seinen Niederschlag gefunden. Noch weniger als bei den eigentlichen Romantikern würde es bei Hölderlin erlaubt sein, nur mit Hilfe unseres motivischen Teilaspekts die Bildungsauffassung im Ganzen anzuvisieren. Letztere steht übrigens hier gar nicht in Frage; daher kann es sich auf Grund unserer thematischen methodischen Voraussetzungen lediglich darum handeln, die Texte auf das als solches erkannte Entselbstungs- und Vernichtungsmotiv hin abzufragen.

Wenn es nach Hölderlin "... der Gang und die Bestimmung des Lebens überhaupt ist, aus der ursprünglichen Einfalt sich (zur) höchsten Form zu bilden"²⁷¹⁾, und wenn der "höchste Punct der Bildung" erreicht ist durch "die höchste Form im höchsten Leben"²⁷²⁾, dann würde man im Anschluß an diese von Schiller aus zu verstehenden Bestimmungen nicht ohne weiteres erwarten, daß der mystisch-romantische Entselbstungsgedanke noch Raum haben könnte. Es scheint auch wirklich so, als ob Hölderlin bei den Vorarbeiten und ersten Entwürfen zum Hyperion-Roman im Schönen und in der Liebe jene Medien, oder besser: jene Integrale glaubte gefunden zu haben, welche Natur und Geist, Individuelles und Uni-

269) Zach. Werner, An Friedrich Pehuilhen (5. Dez. 1803), a. a. O., S. 218.

270) Vgl. zu der Bildungsauffassung F. Schillers bes. die ästhetische Theorie in der Abhandlung "Über Anmut und Würde" und - am ausführlichsten - in den Briefen "Über die ästhetische Erziehung des Menschen". Das dort aufgestellte Bildungsideal einer größtmöglichen harmonischen Durchdringung des Sinnlichen durch das Geistige und des Geistigen durch das Sinnliche (höchste "Formalität" im Verein mit höchster "Realität", vgl. bes. 11. Brief!) bleibt, weil formbestimmt, immer endlich.

271) F. Hölderlin, Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes (Wink für die Darstellung und Sprache), S. W. III, S. 304.

272) Ders., ebda., a. a. O., S. 305.

verselles im Bereich endlicher Formen letztgültig versöhnen ²⁷³). Allein, Hölderlin spricht schon früh immer wieder auch von der "Armuth der Endlichkeit" und erkennt, daß selbst die höchste Bildnerin, die Liebe nicht nur eine Tochter göttlichen Überflusses, sondern auch der Seinsarmut ist; "denn ihre Mutter ist die Dürftigkeit" ²⁷⁴). Gerade diese Erkenntnis dürfte denn doch wohl im Schmerz über die Trennung von Susette Gontard (1798) mehr denn je in den Vordergrund Hölderlinschen Denkens gerückt sein. In der Tat geben die letzten Abschnitte des zweiten Hyperion-Bandes (1799) eine Antwort auf die Bildungsfrage, die ganz und gar nicht 'klassisch' klingt, und die das (theoretisch weiterhin festgehaltene) harmonische Gleichgewicht der "höchsten Form" und des "höchsten Lebens" durchaus zugunsten des "höchsten Lebens", d.h. zugunsten der Natur verschiebt; Diotima als personale Gestalt muß sterben; sie muß von der "Götterfreiheit, die der Tod uns giebt", Gebrauch machen, ihr Eigenselbst aufgeben, um in diesem Akt des Verlöschens und Dahinschwindens ein überindividuelles, allgemeines Leben im Schoß der "Natur" zu gewinnen. An Hyperion schreibt sie: "O seid willkommen, ihr Guten, ihr Treuen! ihr Tiefvermißten, Verkannten! Kinder und Älteste! Sonn' und Erd' und Äther mit allen lebenden Seelen, die um euch spielen, die ihr umspielt, in ewiger Liebe! o nimm die allesversuchenden Menschen, nimm die Flüchtlinge wieder in die Götterfamilie, nimm in die Heimath der Natur sie auf, aus der sie entwichen!" ²⁷⁵)

Und gleich darauf das Bekenntnis: "... ich habe mich des Stükwerks überhoben, das die Menschenhände gemacht, ich hab' es gefühlt, das Leben der Natur, das höher ist, denn alle Gedanken - wenn ich auch zur Pflanze würde, wäre denn der Schade so groß? - Ich werde seyn ... Nein! bei dem Geiste, der uns einiget, bei dem Gottesgeiste, der jedem eigen ist und allen gemein! nein! nein! im Bunde der Natur ist Treue kein Traum. Wir trennen uns nur, um inniger einig zu seyn, göttlicher-friedlich mit allem, mit uns. Wir sterben, um zu leben." ²⁷⁶)

Vor dem philosophisch-religiösen Hintergrund einer pantheistischen Naturmystik erscheint das impersonal gemeinte Eingehen ins Naturganze als letzte Vollendung des Menschseins. Im Lichte dieses Glaubensbekenntnisses winkt der existentiellen Bedürftigkeit des Menschen endgültige Stillung, wenn sie den Tod und den damit verbundenen Wegfall alles endlich Bildungsmaßigen in Freiheit annimmt und bereit ist, unter Verzicht auf alle individuell-menschliche Form der Bildung "der Natur ans Herz zu fliegen". Der organismische Kreislauf der göttlichen Natur bringt wieder und wieder den Untergang der Individuen mit sich; auch der Mensch muß sich in Freiheit seiner selbst begeben, seine (vergänglich gedachte) personale Existenz opfern: "Es fallen die Menschen, wie faule Früchte von dir, ²⁷⁷) o laß sie untergehen, so kehren sie zu deiner Wurzel wieder, und ich, o Baum des Lebens, daß ich wieder grüne mit dir und deine Gipfel umathme mit all deinen knospenden Zweigen! friedlich und innig, denn alle wuchsen wir aus dem goldnen Saamkorn herauf!" ²⁷⁸)

273) Vgl. hierzu Hölderlins Entwurf der Vorrede des ersten Hyperion-Bandes, S. W. II, S. 545 f und die Prosastufe der metrischen Hyperion-Fassung, a. a. O., S. 495!

274) Ders., Hyperions Jugend (1795), S. W. II, S. 507.

275) Ders., Hyperion II, 2; S. W. II, S. 275. 276) Ders., ebda., a. a. O., S. 275 f.

277) Angeredet ist die Natur! 278) F. Hölderlin, Hyperion, II, 2; S. W. II, S. 290.

Diese Sätze zeigen, daß Hölderlins Hyperion tatsächlich, wie L. v. Pigenot bemerkt, mit der "Verneinung des Subjekts" endet: "Der Hyperion ist die Eigenvernichtung des tätigen Menschengestes, ein einzig hingeschüttet und hingehauchtes Opfer. Das Leben der Götter bleibt allein übrig, in sich alles menschliche Bewußtsein löschend." 279)

Während Hölderlin im Hyperion-Roman die Auflösung der Personengestalt im göttlichen Naturganzen als ein schicksalhaftes, göttliches Muß fromm zu bejahen versucht, greift er bei der Arbeit am Empedokles-Drama das Problem auch philosophisch reflektierend an. Das schon im 'Hyperion' verborgene Kernproblem tritt nun im "Grund zum Empedokles", der wichtigsten philosophischen Arbeit Hölderlins, gedanklich scharf hervor: Wie verhalten sich Natur und Kunst, Objekt und Subjekt, Allheit und Einzelheit zueinander? Mit Hilfe Schelling'scher Gedanken und Termini ringt Hölderlin um eine befriedigende Antwort: Natur und Kunst oder, wie Hölderlin im direkten Anschluß an Schelling 280) formuliert, das "aorgische" und das "Organische" sind einander nur "harmonisch entgegengesetzt", d.h.: "... die Kunst ist die Blüthe, die Vollendung der Natur, Natur wird erst göttlich durch die Verbindung mit der verschiedenartigen, aber harmonischen Kunst ... Der organischere, künstlichere Mensch ist die Blüthe der Natur, die aorgischere Natur, wenn sie rein gefühlt wird, vom rein organisirten, rein in seiner Art gebildeten Menschen, giebt ihm das Gefühl der Vollendung." 281) Das "Gefühl der Vollendung" genügt aber nicht; die Idee will realisiert sein. Daher muß die zunächst nur gefühlte, rein-innige Einheit beider Sphären im Menschen eine erkannte oder reflektiert-innige werden, d.h. Organisches und Aorgisches, Begrenzt-Individuelles und Unbegrenzt-Universelles müssen, nachdem sie erst einmal im realen Dasein und Weltverhalten des Menschen extrem auseinandergetreten sind, durch er-innernde Reflexion aufs neue einander zugeführt, von der idealen zur realen Einheit gebracht werden. Die Wirkung dieses Prozesses "entgegengesetzter Wechselwirkungen" besteht schließlich darin, "... daß die Natur organischer durch den bildenden cultivirenden Menschen, überhaupt die Bildungstribe und Bildungskräfte, hingegen der Mensch aorgischer, allgemeiner, unendlicher geworden ist." 282)

Aber noch ist das Medium nicht näher bestimmt, welches mit einheitsstiftender Kraft im realen Dasein die Gegensätze tatsächlich versöhnt. Hölderlin denkt jetzt nicht mehr - wie

279) L. v. Pigenot, Vorrede zum 3. Band der Sämtl. Werke Hölderlins, S. X.

Ähnlich schon W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig/Berlin, 1916 (5. Aufl.), S. 409: "Jede Phase des Romans zeigt den Fortbestand der All-Einheitslehre in Hölderlins Geist. Schon nach dem Thaliafragment entspringt aus den Schicksalen des Gemütes das große Erlebnis der Befreiung der Seele durch ihre Hingabe an das All, und noch in der letzten Fassung des Romans hat sich hieran nichts geändert."

280) Vgl. zum Einfluß Schellings auf den Hölderlinschen Empedokles-Aufsatz bes. "Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (1799), F.W. Schelling, Werke Bd. II, S. 91: "... es muß also zwischen dem Individuellen und seiner äußeren Natur eine wechselseitige Entgegensetzung seyn, d.h. wenn jenes in Bezug auf diese organisch ist, muß diese in Bezug auf jenes anorgisch seyn. Also: keine organische Natur, keine anorgische. Keine anorgische, keine organische."

281) F. Hölderlin, Grund zum Empedokles, S.W. III, S. 321.

282) F. Hölderlin, Grund zum Empedokles, S.W. III, S. 321 f.

in den Hyperion-Vorstufen - an die Schönheit und die Liebe, sondern mit großer Bestimmtheit an den Tod. Beim Tode des Einzelnen, so führt Hölderlin aus, begibt sich das Organische seiner "Ichheit", aber umgekehrt auch das Aorgische seiner "Allgemeinheit". In "realem höchstem Kampf" kommt somit die "höchste Versöhnung" zustande.

Von der Warte eines bedeutenden Einzelschicksals aus bekommt diese Weltanschauung mit Notwendigkeit tragische Züge; Empedokles, "ein Sohn der gewaltigen Entgegensetzungen von Natur und Kunst", hat es zwar vermocht, jene Gegensätze in sich "so innig zu vereinigen, daß sie zu Einem in ihm werden" (283), aber doch nur um den Preis des Todes: "Sein Schicksaal stellt sich in ihm dar, als in einer augenblicklichen Vereinigung, die aber sich auflösen muß, um mehr zu werden." (284) Der Konflikt mit seiner Zeit und mit seinem Volk macht des Empedokles "Opfer" (285) notwendig, wo "... in einer idealischen That das Individuum deswegen untergeht und untergehen muß, weil an ihm sich die vorzeitige, aus Noth und Zwist hervorgegangene, sinnliche Vereinigung zeigte, welche das Problem des Schicksaals auflöste, das sich aber niemals sichtbar und individuell auflösen kann, weil sonst das Allgemeine im Individuum sich verlöre, und ... das Leben einer Welt in einer Einzelheit abstürbe; ..." (286). Und damit ist denn doch wieder der im allgemeinen Teil des Aufsatzes grundsätzlich festgehaltene Satz von der Harmonie des Ichs mit der Welt, des Individuell-Subjektiven mit dem Universell-Objektiven tragisch durchbrochen: Empedokles kann die ideale Einheit beider Sphären eben nur dadurch manifestieren, daß er sie auf realer Ebene zerbricht, m.a.W. daß er aus der Sphäre der Bildung, Kunst und Individualität ausbricht und sich selbst vernichtet; mit den Worten Hölderlins: "... so mußte also sein Geist im höchsten Sinne aorgische Gestalt annehmen, ... immer sein Objekt so übermäßig penetrieren, daß er in ihm, wie in einem Abgrund, sich verlor, ..." (287) - kurz: er mußte "sich selber verlieren und objectiv werden". (288) Daß Hölderlin seinem Empedokles die "verlorene Subjektivität" durch die "tiefe Einwirkung des Objekts" ersetzt sein läßt (289), ändert nichts an der Notwendigkeit einer Entselbstung im strikten Sinn.

Am heroischen Muster der Empedokles-Gestalt sieht Hölderlin - nunmehr weit bewußter als in den Schlußkapiteln des 'Hyperion' - das Individuelle (und damit auch alles Bildungsmäßige im klassisch-neuhumanistischen Sinn) scheitern; es gibt letztlich keine individuelle Lösung des Bildungsproblems, keine personale Möglichkeit menschlicher Vollendung. Einmal in den Kreislauf der (pantheistisch begriffenen) Natur hineingestellt, kann der

283) Vgl. ders., ebda., a.a.O., S. 324.

284) Ders., ebda., a.a.O., S. 325.

285) Vgl. ders., ebda., a.a.O., S. 327; ferner Der Tod des Empedokles (1. Fassung): Der Ätna ist "Opferstätte" (S. W. III, S. 163), Empedokles selbst "der Geopferte" (S. W. III, S. 171)!

286) Ders., Grund zum Empedokles, S. W. III, S. 327.

287) Ders., ebda., a.a.O., S. 330.

288) Ders., ebda., a.a.O., S. 333.

289) Vgl. ders., ebda., a.a.O., S. 335.

Mensch nicht erwarten, daß die Natur ihre göttliche Selbstbewegung an seiner individuellen Gestalt zum Stillstand kommen läßt. Vielmehr ist das Bestreben der Natur, ihr absolutes Produkt hervorzubringen, nach Schelling wirklich und wahrhaft eine "Bildung ins Unendliche" ²⁹⁰⁾. Jede endliche Bildung, jede individuelle Gestaltung ist dann letzten Endes nichts anderes, als ein "mißlungener Versuch das Absolute darzustellen." ²⁹¹⁾ Und der konkrete Mensch ist, nach Hölderlin zu urteilen, nicht in der Lage, dieses Naturgesetz zu durchbrechen.

Das Untergewicht des Individuellen, welches in der Hölderlinschen Naturmystik die Bildung als ihrem klassischen Begriffe nach Endliches zur vorletzten Kategorie menschlichen Seins werden läßt, findet sich unter entsprechend veränderten Bedingungen auch bei G. W. F. Hegel.

Es wäre hier natürlich genauso wie im Falle Hölderlins abwegig zu unterstellen, Hegel habe den hochmystischen Gedanken der Entselbstung in seiner klassischen Zuordnung zur christlich-mystischen Theologia negativa bejaht und als solchen in sein System herübergenommen. Eine derartige, sachlich nicht gerechtfertigte Kombination müßte unweigerlich zu schlimmen Fehlinterpretationen führen. Überhaupt gilt bei Hegel vielleicht im höchsten Maß, was wir bei der voraufgehenden Diskussion idealistisch-romantischer Bildungsanschauungen immer wieder gewahrt wissen wollten: die Tatsache, daß es sich durchgängig um Abwandlungen hochmystischer Lehre handelt, die nicht nur in sich selbst, sondern auch und vor allem hinsichtlich ihrer Einordnung in übergreifende theologische, philosophische und pädagogische Zusammenhänge ganz anders beurteilt und interpretiert sein wollen als die christlich-mystischen Originale. Aber zurück zu Hegel: Sein Gedicht "Eleusis", das er dem Tübinger Stiftsgenossen und Freunde Hölderlin gewidmet, zeigt, daß er wie dieser zunächst von pantheisierendem Natur- und Daseinsgefühl bewegt war und von einer griechisch empfundenen Alleinung schwärmte;

290) F. W. Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie; Werke, II, S. 42.

291) Vgl. F. W. Schelling, ebda., a. a. O., S. 43: "Der Natur ist das Individuelle zuwider, sie verlangt nach dem Absoluten, und ist continuirlich bestrebt es darzustellen. Sich sucht die allgemeinste Proportion, in welcher alle Aktionen ihrer Individualität unbeschadet vereinigt werden können. Die individuellen Produkte also, bei welchen ihre Thätigkeit stille steht, könnten nur als mißlungene Versuche eine solche Proportion zu erreichen angesehen werden." -

Vgl. ebda., S. 51: "Das Individuum muß Mittel, die Gattung Zweck der Natur scheinen - das Individuelle untergehen und die Gattung bleiben - ..."

"... Mein Aug' erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung,
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.
Der Sinn verliert sich in dem Anschauen.
Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin.
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.
Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
Ihm graut vor dem Unendlichen, und staunend faßt
Er dieses Anschauens Tiefe nicht ... " 292)

Ähnlich wie Hölderlin bekennt sich der junge Hegel in diesem Gedicht zu einer überpersonalen, über allem Bildungsmaßigen liegenden Möglichkeit des Menschseins, zu einer höchstwertigen Auflösung individueller Beschränktheit im unendlich Schrankenlosen der Allnatur. Dieser Möglichkeit kann man zwar im "Anschauen", d.h. in mystischer Versenkung meditierend hier und jetzt innwerden - aber nur punkthaft; denn der sich im Anschauen des Unermeßlichen verlierende Sinn muß alsbald in die Schranken individueller, und wir dürfen hinzufügen: bildungsmäßiger Endlichkeit zurückkehren. Und jetzt, auf dem Boden der gewohnten Gestaltwelt, "fremdet" ihm, es graut ihm vor dem gestaltlosen Unendlichen, das er schaute.

Hegel gebraucht hier ein Wort, das im Hinblick auf sein System und seine Bildungslehre wichtig erscheint: fremden. Der sich nach naturmystischer Einheitsschau wieder als Einzelner und Begrenzter vorfindende Mensch fühlt sich befremdet vor dem geschauten Unendlichen, ja es graut ihm förmlich davor; das Unendliche ist ihm und seiner empirischen Alltagserfahrung in einer differenziert-gestaltigen Welt fremd, unheimlich. Anders formuliert: Der Mensch ist, sobald er nur einmal die meditative Erfahrung eines überindividuellen, unendlichen Naturzusammenhangs gemacht hat, ein Fremdling, ein Gesonderter vor dem Ungesonderten, ein so und nicht anders Gebildeter vor der zwar bildenden, aber selbst nicht gebildeten, weil unendlichen Allnatur. Obwohl als Einzelner vom Naturganzen geschieden und auf sich selbst gestellt, bringt der Mensch doch gleichwohl aus der kontemplativen Einheitsschau die mystische Erfahrung des Unendlichen mit und die (dem Alltagsbewußtsein befremdliche) Gewißheit einer mystisch möglichen Selbstauflösung im Göttlichganzen der Natur.

Schon in diesem Gedicht erscheint also das Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen, welches Th. Steinbüchel ²⁹³⁾ "das Grundproblem der Hegelschen Philosophie" nannte, thematisch führend und - vorläufig noch auf dem Boden pantheistischer Naturmystik - zugunsten des Allgemeinen entschieden ("Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es"!).

292) G. W. F. Hegel, Eleusis (An Hölderlin), Zit. nach *Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten*, hrsg. von F. Schulze-Maizier, Leipzig, 1925, S. 350 f.

293) Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*, Bd. 1, Bonn, 1933, S. 1 u. ö.

Die naturmystische Voraussetzung, welche das zitierte Gedicht noch in die Nähe Hölderlin-scher Weltanschauung rückt, macht im späteren System der spezifisch Hegelschen, nämlich der geistmetaphysischen Platz. An die Stelle der Allnatur tritt der Allgeist; die Thematik aber, also das Problem des Verhältnisses vom Allgemeinen zum Besonderen, bleibt dieselbe: "Diese Frage nach dem Verhältnis des Einen zum Vielen, des Allgemeinen zum Besonderen und die wechselseitige Verbundenheit beider ist die Grundfrage Hegels geblieben, die in seltener Konsequenz in den ersten Jugendentwürfen schon aufsteigt, durch die großen Werke des Mannes hindurchgeht und noch am Ende seines Schaffens steht" ²⁹⁴). Die Frage, was Bildung im Sinne Hegels sei und inwieweit der Entselbstungsgedanke hochmystischer Abkunft dabei eine Rolle spiele, kann kaum gestellt, geschweige denn beantwortet werden, wenn man sich nicht zuvor größtmögliche Klarheit verschafft hat über den metaphysischen Ort, den die menschliche Person, der konkrete Mensch im System Hegels innehat.

Angesichts der unterschiedlichen Deutungen, deren die Hegelsche Philosophie auf Grund ihrer gleitenden Begrifflichkeit und oft dunklen Sprache fähig ist, wird es eine unerläßliche Notwendigkeit und überdies eine Sache der wissenschaftlichen Redlichkeit sein, den heuristischen Standpunkt anzugeben, von dem aus man an Hegel herantritt.

Zum ersten können wir uns nicht entschließen, das Herzstück Hegelschen Denkens, die Geistmetaphysik, an irgendeinem Punkte der Hegeldiskussion, auch nicht bei anthropologischen und pädagogischen Fragestellungen auszuklammern, wie dies jüngst pädagogischerseits von F. Nicolin ²⁹⁵) unternommen wurde. Der Genannte versichert zwar (a. a. O., S. 16), er wolle Hegels Gedanken nicht umdeuten oder fortbilden, glaubt aber desungeachtet, "die logisch-metaphysische Schale" der Hegelschen Philosophie zerbrechen zu müssen, "damit der Kern, die an der Wirklichkeit sich bewährende Theorie des Geistes sichtbar wird" ²⁹⁶). Nicolins Verfahren ist ein sehr willkürlicher Versuch, die Philosophie bzw. Bildungstheorie Hegels kulturpädagogisch zurechtzustutzen. Man kann nicht - wie Nicolin es tut - auf der einen Seite grundsätzlich einräumen, daß Hegels Anliegen ein "durchaus metaphysisches" sei, und auf der anderen Seite gelegentlich der Frage, was innerhalb des Hegelschen Systems Bildung bedeute, von der "spekulativen metaphysischen Konstruktion" Hegelscher Geistlehre absehen ²⁹⁷). Wer wie Nicolin mit dem Anspruch auftritt, Hegel zu interpretieren, der sollte sich wohl oder übel zunächst nicht an seine eigene, sondern an Hegels Vorstellung von der "Wirklichkeit" halten ohne Rücksicht darauf, ob dieselbe sich nun mit der eigenen deckt oder nicht. Und Hegel kennt nur ein Wirkliches - das Vernünftige, den Geist in seiner substantialen Einheit: "Was vernünftig ist,

294) Ders., ebda., S. 1 f.

295) F. Nicolin, Hegels Bildungstheorie, Grundlinien geisteswissenschaftlicher Pädagogik in seiner Philosophie, (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 3) Bonn 1955.

296) Ders., a. a. O., S. 15; vgl. auch ebda., S. 37, 81, 101, 213.

297) Ders., a. a. O., Seite 37.

das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig" und "das was ist, ist die Vernunft" 298). Vernunft, Geist, Idee, Gott sind bei Hegel konvertible Begriffe; daher dürfte es von untergeordneter Bedeutung sein, zu entscheiden, ob man die Hegelsche Philosophie, die auch als Anthropologie und Naturphilosophie Geistphilosophie bleibt 299), Panepistemismus, Panlogismus oder logischen Pantheismus nennen will. Viel wichtiger und für jede Interpretation unseres Erachtens verbindlich ist die zentrale Bestimmung, daß nur der Geist, und zwar der allgemeine, eine und überpersonale Geist wahrhaft existiert; er allein ist das "Substantielle" 300), das "Absolute" 301), das "sich selbsttragende absolute reale Wesen" 302), das "allgemeine Individuum" 303). Und dieser Geist diskutiert in einem grandiosen Monolog mit sich selbst, setzt sich mit sich selbst auseinander, entzweit sich mit sich selbst, wird sich selbst fremd, findet sich schlafend in der Natur, erwachend im subjektiven menschlichen Bewußtsein, seiner selbst gewiß in den objektiven Formen des Rechts, der Moralität und Sittlichkeit (insbesondere im Staate) - und kehrt endlich als absolute Identität in den höchsten Weltgestalten der Kunst, Religion und Philosophie zu sich selbst zurück. Oder kürzer: Das Leben des göttlichen Geistes entpuppt sich nach Hegel als ein "Spielen der Liebe mit sich selbst" 304); der Geist ist "das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist" 305).

Nur wenn man dieses mächtige Rahmengefüge Hegelscher Geistmetaphysik, die dialektische Monologik des Allgeistes ständig vor Augen behält, wird eine Einzelinterpretation, wie sie die Frage nach dem konkreten Menschen und seiner Bildung im Ganzen des Hegelschen Systems doch darstellt, sachgerecht gelingen. Wir gehen jedoch in der Darlegung unseres heuristischen Standpunkts noch einen Schritt weiter: Die monologisch-dialektische Selbstbewegung des Geistes, die Hegelsche Panlogik, oder wie immer man es sonst nennen will, ist aufs Letzte hin betrachtet die Selbstbewegung Gottes oder der "Weg Gottes", wie I. Iljin 306) trefflich formuliert. Die Philosophie Hegels darf daher letzten Endes, um wiederum mit Iljin zu reden, sehr wohl als "kontemplative Gotteslehre" gelten. Hegels Geistmetaphysik ist im Grunde Geisttheologie, ja trotz aller Rationalismen eigentlich Geismystik 307). Nicht von ungefähr waren es theologische Schriften, in

298) G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede; Lasson, S. 14, 15.

299) Die Natur ist für Hegel "die Idee in der Form des Andersseins" (Encycl. § 247; Lasson, S. 203) oder "schlafender Geist" (Grundlinien der Phil. d. Rechts, § 258 Zus.; Lasson, S. 349).

300) G. W. F. Hegel, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse § 377; Lasson-Hoffmeister, S. 326.

301) Ders., ebda., § 384; a. a. O., S. 329.

302) Ders., Phänomenologie des Geistes; Lasson, S. 285.

303) Ders., ebda., Vorrede; Lasson, S. 19.

304) Ders., ebda., a. a. O., S. 13. 305) Ders., ebda.

306) I. Iljin, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern, 1946, S. 179.

307) Den theologischen Charakter der Hegelschen Philosophie und damit auch den vielleicht wichtigsten Gesichtspunkt zur Hegelinterpretation stellt I. Iljin, (Forts.)

denen der junge Tübinger Stiftler und spätere Hauslehrer einige wichtige Grundpfeiler des Systems schon erstellt hatte ³⁰⁸). Aber auch das System selbst ist eigentlich und letztlich nichts anderes als eine großangelegte, weitausholende und idealistisch überformte Trinitätsspekulation, die freilich bei genauerem Zusehen nur noch den "Geist" kennt, also in genialer, aber keineswegs christlicher Verkürzung zur Pneumatologie zusammenschrumpft ³⁰⁹).

Soweit die wichtigsten Voraussetzungen und Leitlinien, an Hand derer wir unsere Spezialfrage wagen dürfen: Was versteht Hegel unter Bildung, und inwieweit lebt etwa das alte Entselbstungsmotiv auch im Hegelschen Bildungsdenken weiter? Schon Fichte und die Romantiker waren sattsam bemüht, den Bildungsbegriff wieder in die Sphäre philosophisch-theologischer Spekulation hereinzuholen; es blieb jedoch, wie wir sahen, bei motivischen Anklängen an die mystische Bildungslehre, die samt und sonders zu einer eigentlichen Systembildung nicht ausreichten. Anders bei Hegel: Weit konsequenter als Fichte und die Romantiker, entdeckt er aufs neue die philosophisch-theologische Brauchbarkeit des Begriffs und fügt ihn an hervorragender Stelle seinem System ein. Während Naturalismus und Neuhumanismus die Bildungsthematik mehr oder weniger auf den Bereich individueller Kultur einschränken, gibt Hegel dem Begriff der Bildung wieder einen metaphysischen Rang, wie er ihn in der deutschen Geistesgeschichte nach Jakob Böhme nicht mehr innehatte. Dem Altseidenberger Autodidakten bedeutete Bildung soviel wie göttliche Bildung, Schöpfung, Ausgibt: "... Gott selber ist alles; und alles, was gebildet ist, das ist aus Ihm gebildet, es sey gleich aus Liebe oder Zorn" ³¹⁰). Und Hegel, der offensichtlich von Böhme just in der Bildungsfrage viel gelernt hat ³¹¹), rehabilitiert die Böhmesche Bildungslehre nunmehr auf seine Weise: Bildung bedeutet auch ihm göttliches Wirken, ein "immanentes Moment

a. a. O., S. 10 f klar heraus: "Hegels ganze Philosophie ist eine eigenartige kontemplative Gotteserkenntnis resp. eine spekulative Theologie. Das wußte Hegel selbst; das hat er immer wieder zum Ausdruck gebracht. Darum haben die Links-Hegelianer bei Hegel eigentlich nichts verstanden, und alles entstellt, und dürfen gar nicht als 'Hegelianer' bezeichnet werden. Das trifft ganz besonders bei Karl Marx zu, dessen empirisch-dialektische Spielereien auch bis ins Vorzimmer der Hegelschen 'Philosophie der Geschichte' nicht reichen und mit den Grundideen des Systems überhaupt nichts zu tun haben." -

Die mystischen Züge der Hegelschen Spekulation hebt neuerdings besonders F. Heer hervor (in: Hegel, der Philosoph des siebenten Tages; Einleitung der Hegel-Auswahl, Frankfurt/Hamburg, 1955, S. 31).

308) Vgl. Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, 1907, bes. "Der Geist des Christentums und sein Schicksal", a. a. O., S. 243-342. Die dialektische Lebendigkeit, der berühmte Dreischritt des Geistes auf dem Wege zu sich selbst ist u. a. hier bereits vorgeformt!

309) Vgl. hierzu etwa Hegel, Phänomenologie des Geistes, Lasson, S. 493 ff; "Der Geist in sich selbst, die Dreieinigkeit ... Der Geist in seiner Entäußerung, das Reich des Sohnes ... Der Geist in seiner Erfüllung, das Reich des Geistes." - Solche geschichtstheologisch relevanten Trinitätsspekulationen sind nicht neu: Bereits der kalabrische Zisterzienser-Abt Joachim v. Fiore (+1202) lehrte eine trinitarische Geschichts- (Forts.)

des Absoluten" 312), und zwar begriffen als Selbstbildung und Selbstverwirklichung des allgemeinen Geistes: "In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als in seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet und seine Äußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist." 313)

Subjekt und Objekt der Bildung ist also auf der höchsten Ebene des Hegelschen Bildungsbegriffs nicht etwa das menschliche Individuum, sondern einzig und allein der Allgeist. Die subjektive Geistigkeit der Person fungiert lediglich als ein "Moment" des absoluten Geistes, der "sich zu sich selbst hervorbringt" oder - was dasselbe bedeutet - "sich bildet und erzieht" 314). Was es dann noch für einen Sinn haben kann, von der Bildung des

theologie mit den drei Zeitaltern (status) des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes, welch letzteres er als das absolut vollkommene und endgültige fürs 13. Jht. ankündigte!

310) J. Böhme, Aurora, cap. 13, 115; S. W. I, S. 184; vgl. auch oben Seite 123.

311) Vgl. z.B. das Urteil Hegels über Böhme, Encycl. Vorrede zur zweiten Ausgabe; Lasson-Hoffmeister, S. 18: "Diesem gewaltigen Geiste (sci. J. Böhme) ist mit Recht der Name philosophus teutonicus zugelegt worden; er hat den Genait der Religion teils für sich zur allgemeinen Idee erweitert, in demselben die höchsten Probleme der Vernunft konzipiert und Geist und Natur in ihren bestimmteren Sphären und Gestaltungen darin zu fassen gesucht, indem er zur Grundlage nahm, daß nach dem Ebenbilde Gottes, freilich keines anderen als des dreieinigen, der Geist des Menschen und alle Dinge geschaffen und nur dies Leben sind, aus dem Verlust ihres Urbildes dazu redintegriert zu werden; ..." Hegels Skizze der Böhmeschen Imagolehre ist unscharf; vgl. oben, S. 121 ff.

312) Vgl. Hegel, Grundlinien der Phil.d.Rechts, § 187; Lasson, S. 158.

313) Ders., Encycl., § 387; Lasson-Hoffmeister, S. 333.

314) F. Nicolins hartnäckige Versuche, die bildnerische und erzieherische Prävalenz des allgemeinen Geistes bei Hegel wegzudiskutieren, zwingen ihn mehrfach zu Widersprüchen. Auf der einen Seite kann auch N. nicht umhin zuzugeben, daß Hegel die durchgreifende Einheit und Ganzheit des Geistes gelehrt habe (a. a. O., S. 154), daß die konkrete menschliche Person im System Hegels "völlig verdrängt, wenn nicht gar aufgelöst" sei zugunsten der Weltvernunft (a. a. O., S. 28) und daß an der Ganzheit und Einheit des Geistes "nur einzelne Momente unterschieden werden können (a. a. O., S. 138); auf der anderen Seite kommt N. aber zu dem merkwürdigen Ergebnis, es könne "nicht schlechthin von Erziehung durch den objektiven Geist gesprochen werden in dem Sinne, daß dieser selbst als 'Erzieher' fungiert, - höchstens in bewußt verkürzter Ausdrucksweise" (a. a. O., S. 173). - Was heißt in diesem Fall "verkürzte Ausdrucksweise", wenn doch Hegel selbst den Gemeingeist ausdrücklich als "sich bildend und erziehend" bezeichnet (Encycl. § 387)?

individuellen Menschen zu reden, wird uns gleich nachher beschäftigen.

Vorderhand gilt es, die Bildungslehre Hegels im unmittelbar geistmetaphysischen Sinn noch etwas näher zu beleuchten. Dieser schwierigen Aufgabe werden wir wohl am besten dadurch gerecht, daß wir den theologischen, teils biblischen, teils mystischen Hintersinn der Hegelschen Geistmetaphysik als Interpretationshilfe in Anspruch nehmen; denn wenn wir uns mit Hegel daranmachen, "das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten" ³¹⁵⁾, dann dürfen wir Hegel auch darin folgen, daß er die dialektische Selbstbewegung des Geistes, diese seine Bildung, als den "Weg Gottes" verstanden wissen wollte.

Nun bildet sich der allgemeine Geist nach Hegel ³¹⁶⁾ in einer nie endenden, gigantischen Kreisbewegung, indem er zunächst sich selbst verläßt, in Welt und Natur "sich selbst ein Anderes" wird ³¹⁷⁾, um dann von hier aus, dialektisch umkehrend, über die Stufen subjektiver und objektiver Geistigkeit wiederum seiner Absolutheit innezuwerden. Da Hegel in diesen metaphysischen Kreis ausnahmslos alle Phänomene des Geistes und der Natur einschließlich des Menschen einbezieht, hat man sicherlich mit Recht sein System als Ganzes eine einzige "Bildungstheorie" genannt ³¹⁸⁾. In der "Phänomenologie des Geistes" faßt Hegel jedoch den Prozeß der Selbstverwirklichung des Geistes ausdrücklich unter dem Stichwort "Bildung" ins Auge. Schon die Überschrift des entsprechenden Abschnitts entschlüsselt den Begriff und bekundet den spezifischen Sinn, den Hegel unserem Terminus innerhalb seines Systems unterlegt: "Der sich entfremdete Geist; die Bildung" ³¹⁹⁾. Die vorhin auf Grund des Ganzen getroffene Bestimmung von Bildung als Selbstbildung und Selbstverwirklichung des allgemeinen Geistes kann an Hand dieses Abschnittes aus der "Phänomenologie" jetzt noch genauer und spezifischer gefaßt werden: Die Selbstbildung des allgemeinen Geistes ist nach Hegel näherhin verstanden als Selbstentfremdung des allgemeinen Geistes. Der (logisch) erste selbstbildnerische Schritt des Geistes aus sich selbst heraus, der Schritt aus dem Ansichsein zum Fürsichsein bedeutet den Weg in die Fremde; in Natur und individuell-menschlicher Geisteswelt findet sich der Geist schlafend oder dirimiert und vereinzelt, kurz; er findet sich "sich entfremdet", oder er ist außer sich, hat sich - wie Hegel es auch gerne nennt, seiner selbst "entäußert". Der Schritt, den der Geist ins Anders- und Fürsichsein hinaus tut, diese seine Selbstentäußerung ist, geistesgeschichtlich

315) Vgl. Hegel, Phän.d.Geistes, Vorrede; Lasson, S. 19.

316) Vgl. zum Ganzen bes. die "Phänomenologie", namentlich die wichtige Vorrede und den Abschnitt: "Der sich entfremdete Geist; die Bildung."

317) Vgl. Hegel, Phänomenologie d.G.; Lasson, S. 495.

318) So Th. Litt, Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal, Leipzig/Berlin, 1925, S. 60; daran anknüpfend F. Nicolin, a.a.O., S. 15; vgl. auch P. Ehlert, Hegels Pädagogik dargestellt im Anschluß an sein philosophisches System, Stuttgart, 1912. Der Letztere hält den Gesichtspunkt - im Gegensatz zu Nicolin - konsequent durch.

319) Hegel, Phänomenologie des Geistes; Lasson, S. 316.

verglichen, die Hegelsche Rezeption des mystischen Effluxus-Gedankens einerseits, und der paulinischen Kenosis-Christologie (vgl. Phil. 2, 7) andererseits. Gerade die Ausdrücke "entäußern" und "Selbstentäußerung", die Hegel oft in diesem Zusammenhang benützt, belegen deutlich die Bezüge der Hegelschen Bildungslehre zur Kenosenlehre Pauli ³²⁰⁾.

Wie der Gottessohn, sich seiner Gottese Gestalt entäußernd, menschliche Knechtsgestalt annahm und hernach wieder erhöht wurde (Phil 2, 6-11: *ἑαυτὸν ἐκένωσεν... ὁ θεὸς αὐτὸν ἐπλεόρωσεν*), so nimmt auch der Hegelsche Allgeist, ebenfalls sich selbst entäußernd, im "Reich des Sohnes" Welt- und Naturgestalt an, aber nur, um von hier aus in nunmehr umgekehrter, aufsteigender Richtung zu sich selbst ins "Reich des Geistes" heimzukehren ³²¹⁾.

Und an diesem dialektischen Wendepunkt der selbstbildnerischen Bewegung des Geistes, wo die Besonderung des Allgemeinen in die Verallgemeinerung des Besonderen umschlägt, wo der Geist sich zum Zwecke setzt, "die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjektivität aufzuheben, sich zu erreichen und zu fassen, sich zu sich selbst zu befreien"³²²⁾, - an diesem Punkte erst gewinnt der Terminus 'Bildung' im System Hegels einen individuellen Sinn. Man wird sich allerdings hüten müssen, die Bildung des Einzelmenschen bei Hegel als einen in sich selbst gültigen und verstehbaren Vorgang zu untersuchen; der Einzelne kann sich nämlich keinesfalls als Einzelner bilden, sondern nur als ein "Moment" des Geistganzen ³²³⁾.

Wie sollte auch die Einzelheit, das Individuelle, die Personalität in sich bildungswürdig sein, wenn es doch gerade das Bildungsziel des allgemeinen Geistes ist, "sich zu sich selbst zu befreien"? Es kann sich für Hegel in der Tat nur darum handeln, die Funktion des Individuums, die Rolle des Einzelnen im Dienste der Bildung des Weltgeistes einmal aus der Perspektive des Einzelnen heraus zu betrachten. Am Wesen der Bildung ändert die neue Perspektive nichts: Nach wie vor bleibt Bildung zu bestimmen als Selbstentäußerung, nur daß vom Standpunkt des Individuums aus die Blickrichtung sich umkehrt: Von der Warte des allgemeinen Geistes aus betrachtet heißt 'Selbstentfremdung' und 'Selbstentäußerung' so viel wie Negation und Preisgabe des Allgemeinen, im Blickwinkel

320) Phil 2, 7 lautet nach der Übers. M. Luthers: Jesus Christus "... entäußerte sich selbst (*ἑαυτὸν ἐκένωσεν*) und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden; "Hegel selbst läßt an diesem Zusammenhang keinen Zweifel, wenn er Phän. Lasson, S. 494 die Kenose Christi seiner Geistlehre einpaßt! Vgl. oben.

321) Vgl. Hegel, Phänomenologie, Lasson, S. 494 ff.

322) Ders., Encyclopädie, § 442; Lasson-Hoffmeister, S. 375.

323) Vgl. ders., Encyclopädie, § 380; Lasson-Hoffmeister, S. 327 f: "Die Bestimmungen und Stufen des Geistes ... sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höheren Entwicklungsstufen." - Daß der Einzelne nach Hegel nicht eigentlich Subjekt der Bildung sein kann, leuchtet sofort ein, wenn man an die offensichtliche Unterbewertung des Individuellen mit Rücksicht auf die substantiale Einheit des Geistes denkt; "Das Individuelle gilt Hegel als ein "Prinzip des Verderbens" (Phän. Lasson, S. 311), als "gestorbener Geist" (ebda., S. 312); die Person ist das Zufällige schlechthin, (Forts.)

des Individuums jedoch umgekehrt und im rückläufigen Sinn so viel wie Negation und Preisgabe des Individuellen ³²⁴⁾.

Damit ist auch das Bildungsziel für den konkreten Einzelmenschen schon festgelegt: Die Individuen müssen sich, auf "daß der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde" ³²⁵⁾, entäußern und ihrer entfremden, sie müssen das Naturhafte, weil alles Naturhafte ihrer "Erhebung zur Allgemeinheit" ³²⁶⁾, d. h. ihrer Emporbildung zum allgemeinen Geiste hinderlich im Wege steht. Die Bildung des Einzelnen steht und fällt darum mit der "Entfremdung des natürlichen Seins" oder mit dem "Aufheben des natürlichen Selbsts" ³²⁷⁾.

In der Natur erblickt Hegel die erklärte Feindin aller Bildung:

"Die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas Unmächtiges und Unwirkliches; sie ist eine Art, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch, dem Besonderen die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist" ³²⁸⁾. Genau so lächerlich wäre dann auch ein Mensch, der, nicht dem Geiste sondern der Natur folgend, sein individuelles Eigenselbst 'bilden' wollte. Alles Einzelne und Individuelle ist ja, insoweit es Einzelnes und Individuelles bleiben und als solches verharren will, gänzlich bildungsunfähig. Dem Einzelnen, der sich bilden möchte, bleibt somit nichts anderes übrig, als sich geistgemäß, und das heißt bei Hegel so viel wie nicht naturgemäß zu bilden. Nur wer den Mut zum Opfer seiner Individualität und Subjektivität aufbringt, nur wer bereit ist, in den allgemeinen Geist hineinzusterben, kann im Hegelschen Sinne des Worts 'gebildet' sein; denn "nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, ... sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt" ³²⁹⁾.

"das reine leere Eins ... ein zufälliges Dasein und wesenloses Bewegen und Tun, welches zu keinem Bestand kommt". (Ebda., S. 313).

324) Zum Verhältnis der beiden Aspekte vgl. Hegel, Phänomenologie, Vorrede; Lasson, S. 19 f.

325) Ders., Encyclopädie, § 387; Lasson-Hoffmeister, S. 333.

326) Vgl. ders., Phänomenologie, Vorrede; Lasson, S. 23.

327) Vgl. ders., Phänomenologie; Lasson, S. 320.

328) Ders., ebda. - Hinter dieser Hegelschen Naturauffassung steht die protestantische Theologie mit ihrer pessimistischen Naturlehre, die Hegel in den 'Vorlesungen über die Philosophie der Religion' eigens seinem eigenen idealistischen System eingepaßt hat; Hiernach ist der Mensch gut, insofern er Geist ist, Vernunft hat und nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen wurde: "... er ist als Geist der Spiegel Gottes; er ist an sich der gute". (A. a. O., III, 1; Lasson, S. 114). Der Mensch ist jedoch auch von Grund auf böse, insofern er nämlich Naturwesen ist und deswegen an seiner Einzelheit hängt: "... der Mensch ist von Natur böse; sein Ansichseyn, sein Natürlichseyn ist das Böse ... Wenn der Mensch nur nach der Natur ist, so ist er böse". (Ebda., a. a. O., S. 115).

329) Ders., Phänomenologie, Vorrede; Lasson, S. 22.

Aber der bildungsträchtige "Tod" des Einzelnen, wie ihn Hegel hier preist, ist nicht etwa ein tatenloses Hineindämmern ins Absolute, auch nicht jene meditativ im All sich verlierende Schau aus dem "Eleusis"-Gedicht, sondern eine Selbstentfremdung und Selbstentäußerung, welche das Individuum in "harter Arbeit" an sich leisten muß mit dem Ziele, die Subjektivität völlig wegzuarbeiten, damit es in die objektive Gestalt des allgemeinen Geistes, will heißen in die "unendlich subjektive Substantialität der Sittlichkeit" des Staates hineinpasst: "Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit. Diese Befreiung ist im Subjekt die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Daß sie diese harte Arbeit ist, macht einen Teil der Ungunst aus, der auf sie fällt. Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, daß der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt, in der er seinerseits allein würdig und fähig ist, die Wirklichkeit der Idee zu sein" 330). Die "Glättung der Besonderheit" 331), das Loskommen von sich selbst, das Sichherausarbeiten aus der Subjektivität und das Sichhineinbilden in den allgemeinen Geist, zumal in die sittliche Objektivität des Staates, die Selbstentfremdung und Selbstentäußerung in Richtung auf den Gemeingeist - das macht also nach Hegel die Bildung des Individuums aus. Aber wirklich die Bildung des Individuums? Nach allem, was wir über die geistmetaphysische Zentrierung des Bildungsbegriffs im Hegelschen System vorausschickten, kommt der Einzelne nur als Scheinsubjekt der Bildung in Frage. Der wahrhaft substantielle Träger aller bildnerischen Akte ist und bleibt der Allgeist und zwar, wie Hegel in der Rechtsphilosophie ausführt, der Allgeist in der objektiv-sittlichen Konkretion des Staates; denn der Staat als das "sittliche Ganze" und als der seiner selbst bewußte Geist "realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind" 332). Infolgedessen kann man nur im uneigentlichen Sinne sagen, daß sich das In-

330) Ders., Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 187; Lasson, S. 158.

331) Ders., ebda., § 187 (Zus.); Lasson, S. 336.

332) Ders., ebda., § 258 (Zus.); Lasson, S. 349; vgl. ebda., § 258; Lasson, S. 195:

"Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist als absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, sowie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein." Was für Fichte das "Volk", bedeutet Hegel der "Staat". Funktionables Glied in der Kette des Staatsganzen zu sein, um des Staates als des "an und für sich Vernünftigen" willen seinen Selbststand zu begraben, ist nach dieser Auffassung höchste Bildungsmöglichkeit! Zu den anthropologischen und pädagogischen Konsequenzen dieser Theorie im Nationalsozialismus vgl. F. Stippel, Die Zerstörung der Person, Donauwörth, 1957, S. 98 ff.

dividuum bilde; eigentlich bildet sich der Allgeist im und durch das Individuum hindurch. Letzteres ist nicht mehr als ein, wenn auch notwendiges "Moment" der Selbstverwirklichung des Geistes, oder scholastisch gesprochen: ein "accidens necessarium" am substantiellen Ein-All des Geistes. Hegel selbst läßt an dieser rein akzidentellen und funktionalen Bedeutung der individuellen Bildung keinen Zweifel übrig: "Was in Beziehung auf das einzelne Individuum als seine Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der Substanz selbst, nämlich das unmittelbare Übergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit, ... Was hier als die Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme und hiermit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung der letzteren ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, daß es sich ihr gemäß macht, d. h., daß es sich seines Selbsts entäußert, also sich als die gegenständliche seiende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigne Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst" 333). Wer sein natürliches, individuelles Selbst im selbstbildnerischen Rundlauf des Gemeingeistes glaubt festhalten und bewahren zu müssen, wird einfach vom Geist überlistet; während er wähnt, sich selbst zu bilden, bildet sich in ihm und durch ihn der Geist; ist dieser doch "die List, die, der Tätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie die Bestimmtheit und ihr konkretes Leben (scl. das Individuum), darin eben, daß es seine Selbsterhaltung und besonderes Interesse zu treiben vermeint, das Verkehrte, sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Tun ist" 334).

Die Frage, was Hegel unter Bildung verstehe, dürfte hiermit im Wesentlichen beantwortet sein: Bildung ist für Hegel, um es noch einmal zusammenzufassen, so viel wie Selbstbildung des allgemeinen Geistes, die sich vom Standpunkt des Einzelmenschen aus darstellt als Negation des natürlichen, individuellen Selbst oder als Selbstentäußerung und Hineinbildung in den objektiven Geist.

Man braucht weder das Entselbstungs- und Vernichtungsmotiv der hochmystischen Bildungslehre noch die Hegelsche Bildungsphilosophie zu überanstrengen, wenn man in der letzteren wiederum eine, und vielleicht die genialste idealistische Rezeption bzw. Abwandlung hochmystischen Gedankenguts erblickt.

333) Hegel, Phänomenologie; Lasson, S. 321.

334) Ders., Phänomenologie, Vorrede; Lasson, S. 37. Die hohe pädagog. Relevanz, aber auch der apersonale Charakter dieser Bildungsmetaphysik zeigt sich am deutlichsten wiederum in der Rechtsphilosophie: "Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muß, so darf man ja nicht glauben, daß der Duft der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe, und daß die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sei, um sich dieser entlegenen Teile zu bemächtigen. Darin, daß es Bürger eines guten Staates ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht". (Grundlinien d. Phil. d.R., § 153, Zus.; Lasson, S. 327.)

An Hand des Voraufgehenden dürfen wir die Frage, ob das mit der mystischen Lehre von der Ent- und Überbildung gekoppelte Entselbstungsmotiv in der Hegelschen Bildungstheorie noch virulent sei, guten Gewissens bejahen.

Rein formal und ohne Rücksicht auf die je verschiedene theologische Wertigkeit beurteilt, hat sich das hochmystische Entselbstungsmotiv im deutschen Bildungsdenken von Meister Eckhart bis zu Hegel erhalten: Die Mystiker fordern Entbildung und Überbildung und damit auch ein Loskommen von sich selbst um Gottes willen; sie fordern Entwerdung, Selbstvergessenheit, Selbstvernichtung und daher auch den ständigen Kampf gegen das "böse Eigen" (Tersteegen) und gegen "die ärgste Feindin, die Persönlichkeit" (Herder) ³³⁵.

Mutatis mutandis fordert Hegel das gleiche um des allgemeinen Geistes willen: Bildung als Negation des natürlichen Selbsts, als Selbstentfremdung und Selbstentäußerung. Und wie für Tersteegen, so gilt auch für Hegel die individuelle Eigenart, insofern sie eine unvermeidliche Folge natürlichen Seins ist, als böse und bildungswidrig.

Wenn man zu all dem noch die schon erwähnte Verwandtschaft des Hegelschen mit dem Böhmeschen Bildungsdenken in Rechnung stellt und überdies die spekulativ-mystische Gesamttonung des Hegelschen Idealismus nicht vergißt, so wird man die Legitimität des durchgeführten Vergleichs nicht bezweifeln wollen.

Die hochmystischen Motive der Überbildung, Vergottung, Entselbstung usw., deren Spur wir bis in die romantisch-idealistische Bildungsauffassung hinein verfolgen konnten, und die schließlich in Hegelscher Auswahl und Rezeption noch einmal, wenn schon in völlig anderer Perspektive tragende und begriffsfüllende Bedeutung erlangten, spielen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts keine Rolle mehr. Dasselbe Schicksal, das ein halbes Jahrhundert früher den biblisch-elementarmystischen Motiven widerfuhr, trifft nunmehr auch die hochmystischen: sie werden zurückgedrängt und büßen ihre begriffsbestimmende Mächtigkeit ein. Denn auf dem trockenen Boden des in der Pädagogik zusehends durchbrechenden Herbart-Zillerschen Rationalismus konnte die quasi-mystische Hinterlassenschaft der romantisch-idealistischen Bildungsspekulationen nicht mehr fruchten. Andere, namentlich ethische und psychologische Gesichtspunkte übernahmen vorderhand die Führung.

Um die Wende zum 20. Jht. brachte dann allerdings die von W. Dilthey initiierte und von seinen Schülern H. Nohl, Th. Litt und E. Spranger ausgebaut sog. "Kulturpädagogik" Hegel in mancherlei Hinsicht wieder zu Ehren. Allein gerade die Mitte Hegelscher Spekulation, die kühn zu Ende gedachte Lehre vom sich selbst bildenden und verwirklichenden göttlichen Geist und damit auch die spekulativ-mystische Signatur des Bildungsbegriffs erscheint in den Bildungstheorien der Genannten entweder ganz ausgeklammert oder doch wenigstens wertphilosophisch entschärft ³³⁶). In keiner der jetzt präziser

335) Vgl. oben Seite 118 ff.

336) Vgl. etwa E. Spranger, Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung, Leipzig, 1928, S. 74: "Der große Gedanke, daß Gott seine Kraft in die Welt der Erscheinungen und Geschöpfe ergossen habe, von Stufe zu Stufe hinab bis zu der rohen, für sich sinnlosen Materie ... mag für den modernen Menschen dahin umgedacht werden, daß er in sich selbst, im inneren Universum, eine Stufenordnung der Werte vorfindet."

denn je versuchten Definitionen von 'Bildung' findet sich mehr eine Spur unserer Motive. Daß dieselben jedoch gleichsam hinter den Definitionen mitunter noch gewußt und mitgedacht werden, zeigen einige Äußerungen E. Sprangers, die wir der Vollständigkeit halber, gewissermaßen als letzte Nachklänge hochmystischen Bildungsdenkens abschließend folgen lassen.

Wenn Spranger ausdrücklich von Bildung spricht oder diesen Begriff erläutert, dann ist er, hierin sich von Hegel distanzierend, immer bemüht, das menschliche Subjekt und seine "Individuallage" vor dem Untergang im Objektiven zu retten: "... wo objektiver Geist und die sich entfaltende, suchende subjektive Geistigkeit zusammentreffen, da liegt der Prozeß der Bildung. Keine der beiden Seiten genügt für sich allein. Die lebendige Seele darf nicht erdrückt werden von der gegebenen Macht objektiver Geistesgebilde. Aber auch die Seele mit ihrem noch fluktuierenden Erlebnisgehalt darf sich nicht einseitig zum Maßstab der Werte und Gestaltungen erheben. Sondern Durchseelung des Geistes, Durchgeistigung der Seele; wo dies in produktivem Sinne gelingt, da ist Bildung." 337)

Aber gleichviel: Der "Geist" ist eben doch das höhere Prinzip. Er ist - wie bei Hegel - "das Gemeinsame" 338), der "flutende Gemeingeist" 339), "das Überindividuelle, das durch die Individuen hindurchlebt" 340), der objektive Geist, "der durch das geistige Einzelich hindurchlebt und es zur Person erhebt" 341). Nach Spranger ist der Mensch also nur dann Person, wenn er am objektiven Geist partizipiert. Und dieser objektive Geist denkt als seinen "tiefsten Gedanken" das Volk, welches der Einzelexistenz seiner Glieder erst zum Sinn verhilft 342). Kein Wunder, daß Spranger auf Grund dieser Auffassung zu dem Ergebnis kommt: "Dieser Einzelne ist selbst nur ein Passant, der flüchtig durch die geistige Welt seines Volkes hindurchgeht. Er wird sie ein paar kurze Jahrzehnte genießen, beleben und bereichern. Dann versinkt er wieder in das Ungeformte, Unerforschliche, Unsagbare. Und selbst die große Persönlichkeit, das gestaltende Genie, ist dem Schicksal des Vergehens nicht enthoben. Es ist der produktive Kreuzungspunkt würdiger weltgeschichtlicher Gehalte; aber es behält doch immer etwas von jener individuellen Zufälligkeit, die Hegel großartig ausgesprochen hat ... Das Verhältnis von flüchtiger Individualität und überlegenem Gehalt ist das eigentliche Mysterium in der Struktur des Geisteslebens" 343). Die Überlegenheit des Objektiven gegenüber dem Subjektiven, die Hegel so eindringlich betonte, taucht also bei Spranger wieder auf. Die alte, mystische Lehre von der Überbildung in den bildlosen, unsagbaren Gott bekommt eine letzte Version; denn alle individuelle Bildung versinkt ja nach dem Zitierten letztlich immer im "Ungeformten, Unerforschlichen, Unsagbaren", fällt hinein in den "unbekannten Gott" der negativen Theologen und Mysti-

337) Ders., ebda., S. 64 f.

338) Vgl. ders., Gedanken zur Daseinsgestaltung, München, 1954, S. 110.

339) Vgl. ders., Kulturbeggnungen als philosophisches Problem (I), in: 'Universitas', Jg. 3 (1948), Heft 9, S. 1037.

340) Vgl. ders., ebda.

341) Vgl. ders., Gedanken zur Daseinsgestaltung, S. 112.

342) Vgl. ders., ebda., S. 110.

343) Ders., ebda., S. 114 f.

ker ³⁴⁴). Von "metaphysischem Heimweh" erfüllt ³⁴⁵), können wir diesen Gott nur suchen, nicht eigentlich finden. Wer sich nach diesem Deus absconditus, der uns gleichwohl im Gewissen anrührt ³⁴⁶), bilden will, muß wissen, daß er einen unendlichen Bildungsgang unternimmt, dessen Ende jedoch nicht abzusehen ist: "Es ist der Gott in unserer Brust, nach dessen Bild wir uns gestalten sollen, den wir, so oft er uns entschwunden scheint, in immer neuen, höheren Gestalten suchen und wiederfinden müssen. So meinte es wohl auch Goethe, wenn er die langen Wanderjahre seiner Bildung mit dem Gedanken schloß: 'Wirst du doch immer aufs neue hervorgebracht, herrlich Ebenbild Gottes'." ³⁴⁷)

Wenn auch Spranger die hochmystischen Ideale der Überbildung, Vergottung und Entselbstung namentlich nicht mehr aufruft und vollends nicht für seine Definition des Bildungsbegriffs geltend macht, so zeigen die vorgeführten Äußerungen und Bekenntnisse doch die Tatsache, daß die hochmystischen Elemente des deutschen Bildungsdenkens auch nach ihrer traditionswidrigen Ablösung von den neutestamentlich-elementar-mystischen bis in die unmittelbare Gegenwart herein wirksam geblieben sind.

5) Biblisch-Elementarmystisches im Bildungsdenken neuerer christlicher Pädagogen

Die in klassischer und romantisch-idealistischer Zeit so außerordentlich schmal gewordene Spur des neutestamentlich orientierten Bildungsdenkens ging gleichwohl auch im 19. Jht. nicht gänzlich verloren, konnte sich aber, wie nach dem Voraufgehenden nicht anders zu erwarten, auch in keiner Weise verbreitern. Nach wie vor blieben es nur einige wenige, von den Zeitgenossen teilweise kaum beachtete christliche Pädagogen beider Konfessionen, die gegen das ästhetizistische, ethizistische oder szientistische Bildungsverständnis und jenseits aller hochmystisch-idealistischen Aufstockungen den neutestamentlichen Grund der Bildung im Geiste Franckes, Lavaters und Sailer festhielten.

An J. M. Sailer orientiert sich weitgehend der schwäbische Pfarrer und Schulmann G. M. Dursch (1800-1881). In seinem pädagogischen Hauptwerk ³⁴⁸) bemüht er sich, seine Erziehungs- und Bildungslehre offenbarungs- und sachgerecht der christlichen Lehre vom Menschen anzuschließen. Dursch geht dabei aus von der schöpfungsmäßigen Gottesbildlichkeit nach Gen 1, 26 f. Bei der Deutung dieser Grundstelle und in der Frage nach dem

344) Vgl. ders., Der unbekannte Gott, Stuttgart, 1954. - Dieses Bändchen trägt offensichtlich den Charakter persönlichen religiösen Bekenntnisses (Vorwort!).

345) Vgl. ders., ebda., S. 8.

346) Vgl. ders., Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart, S. 75.

347) Ders., ebda., S. 75.

348) G. M. Dursch, Pädagogik, oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens, Tübingen, 1851.

Schicksal der Schöpfungsimago post lapsum stimmt er zwar grundsätzlich mit Sailer überein, hält sich aber doch noch etwas entschlossener und ausdrücklicher an die traditionelle katholische Auslegung: Der (nur dem Geiste nach) gottesbildlich geschaffene Mensch habe nach dem Sündenfall nicht die Gottesbildlichkeit als solche (= imago), sondern nur die Gottähnlichkeit (= similitudo) verloren. Die letztere könne und solle durch subjektive Aneignung des von Christus gewirkten Heils zurückgewonnen werden. 349)

Daraus ergibt sich nun für Dursch auch das Ziel christlicher Erziehung, welches folgerecht in der "Ähnlichkeit des Menschen mit Christus" besteht. 350)

Dementsprechend ist es die höchste Aufgabe der christlichen Erziehung, "ihren Zögling in Gesinnung und Werk Christo ähnlich zu bilden" 351) oder "das Christus-ähnlich-werden in den Unmündigen und Unselbständigen zu veranlassen, zu nähren und zu pflegen, so daß sie in Stand gesetzt werden, durch eigene freie Thätigkeit die Ähnlichkeit mit Christus zu erreichen und ihr Leben in Gott abzuschließen" 352). Diese aus der Gottesbildlichkeit des christlichen Menschen resultierende Forderung stellt Dursch jedem christlichen Erzieher als das A und O seines Geschäfts vor Augen: "Christo ähnlich machen ist ... der Ausgangs- und Endpunkt der christlichen Pädagogik" 353).

Die wahre Bildung, die der Zögling trotz der erzieherischen Hilfe "durch eigene freie Thätigkeit" in sich selbst realisieren muß, steht und fällt nach Dursch mit der Gottes- und Christusbildlichkeit, wie sie an den "Früchten des hl. Geistes" erkenntlich wird: "Die wahre Bildung ist daher eine innere, beruht auf Gottesfurcht, Frömmigkeit, Tugend ... ist reiner Seelenadel ... Die wahre Bildung wird daher erreicht, wenn das Gemüth des Menschen vom Geiste des Christenthums lebendig durchdrungen und die Frucht des hl. Geistes ist; denn die Frucht des hl. Geistes ist: Liebe, Freude, Geduld, Milde, Güte, Langmuth, Sanftmuth, Treue, Mäßigkeit, Enthaltbarkeit, Keuschheit. Gal. 5, 22. 23 ... " 354).

Dem humanistischen Anliegen einer allseitigen und weltoffenen Bildung glaubt unser Autor durchaus auch von seinem Standpunkt aus gerecht werden zu können. Christusbildlichkeit und Christusähnlichkeit schließen den Welt- und Naturbezug der Bildung nicht aus: "Verlangen wir, daß der Mensch durch die Erziehung befähigt werde, sein Leben dem Leben

349) Schärfer als Sailer stellt Dursch heraus, daß nur der menschliche Geist gottesbildlich sei: "Die Kraft des menschlichen Geistes, zu erkennen und zu wollen, wie Gott, wenn das menschliche Erkennen und Wollen auch nur ein relatives oder endliches ist, macht ihn zum Ebenbilde Gottes. Hieraus folgt von selbst, daß das Ebenbild Gottes nur im Geiste des Menschen zu suchen sei, und daß dem Leibe nur soviel hiervon zukomme, als er Organ des Geistes ist ..." (a.a.O., S. 7.)

In der Frage nach dem Schicksal der Schöpfungsimago post lapsum schließt sich Dursch der patristisch-scholast. Unterscheidung zwischen 'imago' und 'similitudo' an: "Durch den Abfall von Gott verliert der Geist seine Ebenbildlichkeit mit Gott nicht, sondern nur seine Gottähnlichkeit". (A.a.O., S. 97; vgl. ebda., S. 61).

350) G.M. Dursch, a.a.O., S. 365.

351) Ders., ebda., S. 366. - Die beiden Begriffe 'bilden' und 'erziehen' trennt Dursch nicht scharf - wie übrigens schon Sailer und die meisten Zeitgenossen!

352) Ders., ebda., S. 138. 353) Ders., ebda., S. 140. 354) Ders., ebda., S. 155. Vgl. dazu oben.

Christi ähnlich oder nachbildlich zu gestalten, so schließt die Ähnlichkeit mit Christus die Bildung für die zeitliche Bestimmung nicht aus, sondern setzt den Menschen in das rechte Verhältnis zu seinen Mitmenschen und zur Natur" ³⁵⁵). Wie schon Sailer, so wendet sich auch Dursch ganz entschieden gegen jede Art des neutralen Bildungshumanismus, der nichts zu sagen weiß, als daß der Mensch - menschlich gebildet werden müsse; als Christen finden wir "die reale Idee der Humanität nur in Christus oder erkennen nur in ihm ein wahrhaft humanes Leben, das wahrhaft menschlich ist, oder die göttliche Idee von dem Menschen erfüllt" ³⁵⁶).

Aber nicht nur der Humanitätsidee, sondern auch dem Divinitätsprinzip steht Dursch kritisch gegenüber, sofern es als romantisch-idealistisches Philosophem die christologische Spezifikation verloren hat: "Stellt sich das Prinzip der Divinität auf den christlichen Standpunkt, so ist es ganz richtig, wird es aber nur philosophisch aufgefaßt, so ist es falsch. Wird Divinität im christlichen Sinne genommen, so würde jedoch das Endziel der Erziehung besser durch Christianität bezeichnet werden, weil Gottähnlichkeit nur durch Christoähnlichkeit vermittelt wird." ³⁵⁷)

Alles in allem haben wir mit Durschs Werk wieder jene neutestamentlichen und elementarmystischen Motive vor uns, die bei den gewichtigen Zeugen naturalistischer, humanistischer, romantischer und idealistischer Bildungsauffassung so gänzlich in Vergessenheit geraten sind.

Der Erneuerungsversuch Durschs hat eine evangelische Parallele in dem Werk des Tübinger Professors für Moral und praktische Theologie Ch. Palmer (1811-1875). Auch ihm gelingt freilich die konsequente Rückführung des Terminus 'Bildung' zum theologischen Ursprung nicht; er beläßt vielmehr ausdrücklich den Bildungsbegriff in der Sphäre des Ästhetischen ³⁵⁸).

Da nun aber die Bildung das Ziel der Erziehung ist ³⁵⁹), muß Palmer als evangelischer Theologe und neutestamentlich orientierter Pädagoge doch wieder in die theologische Sphäre zurückgreifen, um die formale Leere des ästhetisch gefaßten Bildungsbegriffs inhaltlich zu füllen. Das Erziehungsziel ist nämlich nach Palmer der "Mensch Gottes" im Anschluß an 2 Tim 3, 17 (vgl. auch Kol 1, 28). Und Palmer ist sicher, hiermit das Richtige getroffen zu haben: "Kann je eine Pädagogik sich rühmen, einfacher und umfassender, wahrer und edler das Ziel aller Erziehung bestimmt zu haben? Ist nicht die ächte Humanität wie die wahre Divinität in dem einzigen Begriffe: 'ein Mensch Gottes' vollkommen

355) Ders., ebda., S. 370. 356) Ders., ebda., S. 143.

357) Ders., ebda., S. 144. - Dursch akzeptiert also offensichtlich den Sailer'schen Divinitätsbegriff (vgl. oben, S. 148), während er den Graserschen als eine philosophische Verbiegung ablehnt (vgl. oben S. 155f).

358) Vgl. Ch. Palmer, Evangelische Pädagogik, Stuttgart, 1869⁴, S. 122: "Wofern jeder dieser Begriffe (scl. Erziehung und Bildung) seinem wahren Inhalte gemäß realisiert ist, da ist es ein und dieselbe Sache, dieselbe Qualität, die wir mit beiden Namen bezeichnen, aber jeder von beiden zeigt eine andere Seite derselben Sache. Beides ist ... die Verklärung des Natürlichen durchs Ideale und zum Idealen. Aber während die Erziehung principiell dieses Ideale rein ethisch faßt, faßt die Bildung es vielmehr ästhetisch; die Erziehung setzt sich das Gute zum Zweck, die Bildung das Schöne; ...".

359) Vgl. Ch. Palmer, a. a. O., S. 120.

bezeichnet? Die Divinität ist da nicht eine Vergötterung oder Idealisierung des natürlich Menschlichen, sondern es steht der Mensch einem lebendigen, persönlichen Gott gegenüber, der ein Du ist für sein Ich; aber wiewohl er sich von ihm unterschieden, ja durch seine Sünde sogar getrennt weiß, so ist er doch durch die Versöhnung Eins geworden mit Gott, durch den Gottmenschen ist er ein Mensch Gottes geworden, und alles rein Menschliche, was zuvor durch die Sünde verderbt war, ist nunmehr geheiligt, ist (2 Petr 1, 4) theilhaftig geworden der göttlichen Natur. Daß damit - weil es zum Wesen des Menschen gehört, göttlichen Geschlechtes und Gottes Ebenbild zu sein - zugleich auch allein die wahre Humanität gegeben ist, wird am allerdeutlichsten gerade durch diejenige Humanität bewiesen, die für sich selber, ohne Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott des Evangeliums die Herrlichkeit der Menschennatur darstellen will" 360).

Mit Lavater, Sailer und Dursch teilt Palmer also das Mißtrauen gegen den Bildungshumanismus, insofern dieser sich nicht ausdrücklich auf Christus und das Evangelium verpflichtet: "Eine Beschränkung legt allerdings das Christenthum aller derjenigen Thätigkeit, all dem Lebensgenuß auf, die man zur Humanität als wesentliche Elemente derselben (scil. Naturanlagen) rechnet. Der Grundsatz: 'Eins ist noth' läßt nicht zu, daß sich ... irgendeines jener Elemente, also z. B. die Wissenschaft, die Kunst, der Staat, anmaße, das Höchste zu sein, das alles Andere entweder absorbiert oder sich unterordnet; ... " 361).

Die oben schon erwähnte Feststellung Palmers, daß der Terminus 'Bildung' zur ästhetischen Sphäre gehöre, und daß die Bildung sich das Schöne zum Zweck setze, verliert angesichts der Palmerschen Bildungsauffassung die doch eindeutig christozentrisch ist, nahezu allen positiven Wert. Bildung ist eben auch im Sinne Palmers keine ästhetische Wirklichkeit mehr, sondern eine biblische, neutestamentliche und theologische. Warum der sonst so konsequente Vertreter neutestamentlichen Bildungsdenkens auch in der nachstehenden Definition den irritierenden Umweg über das Ästhetische macht, bleibt unverständlich; Bildung "setzt den Stoff voraus, der ihr gegeben wird, den sie als etwas Formloses empfängt, um ihm eine Gestalt zu geben, ein Bild, d. h. etwas Schönes, etwas in sich Harmonisches daraus zu machen ... Dem Bildner aber schwebt das Urbild vor; es will somit der Erzieher nicht die Kunst verstehen, aus seinem Stoffe, - d. h. aus dem Zögling - jedes beliebige Bild hervorzubringen; das Urbild wohnt sowohl dem Zögling als dem Erzieher inne, es ist beiden vorgehalten durchs Wort Gottes, wodurch die menschliche Uranlage, die göttliche Bestimmung uns selbst erst wieder zum Bewußtsein gebracht wird ...; und so besteht die Bildung in der durch Erziehung zu bewerkstelligenden Herstellung des Urbildes der Menschheit, d. h. des Bildes Gottes ... " 362). Leider hält der sachlich konsequente, aber terminologisch unsichere Palmer diesen Bildungsbegriff nicht durch. Wenige Seiten später bedeutet ihm nämlich 'Bildung' nicht mehr Gottes- und Christusbildlichkeit als christliche Wesensform, sondern nur mehr etwas historisch und kulturell bedingtes Zufälliges 363). Die nachlässige und mehr-

360) Ders., ebda., S. 105 f.

361) Ders., ebda., S. 110 f.

362) Ders., ebda., S. 121.

363) Vgl. ders., ebda., S. 130: Die Erziehung ist "... ihrem wahren, d. h. christlichen Begriff nach, zu allen Zeiten, seit die göttliche Pädagogie des Christenthums in die Menschengeschichte eingetreten ist, wesentlich stets dieselbe; die Bildung aber ist sowohl der Art als dem Umfange nach eine zu verschiedenen Zeiten verschiedene ...".

deutige Anwendung des Begriffs läßt vermuten, daß Palmer entweder nicht die Absicht oder nicht den Mut hatte, das ästhetizistisch und romantisch-idealistisch so stark eingefärbte, und daher verdächtige Wort neben den weniger belasteten Begriffen "Erziehung" und "Zucht" für seine neutestamentlich orientierte Pädagogik zu annectieren.

Frei von jeglichem Mißtrauen gegen den Bildungsbegriff ist dagegen Palmers Landsmann und Glaubensgenosse, der württembergische Gymnasialrektor K. A. Schmid (1804-1887), der vor allem durch seine umfangreiche "Geschichte der Erziehung", aber auch durch die von ihm gemeinsam mit Palmer u. a. herausgegebene elfbändige "Encyclopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens" bekannt wurde. Schmid kommt in der Linie bester barockmystisch-pietistischer Traditionen zu einem offenbarungsgerechten und daher genuin christlichen Bildungsbegriff, der kompromißlos und unmißverständlich auf die grundlegende Tatsache der Gottes- und Christusbildlichkeit zusteuert. Schmid schreibt unter dem Stichwort 'Bildung': "Das Wort nicht, aber die Sache selbst hat das Neue Testament in der hellsten Darstellung, da es von dem inwendigen Menschen, seiner täglichen Erneuerung, von der Herrschaft des Geistes über das Fleisch redet, und es ist vergebliche Mühe, den Begriff der Bildung anders erschöpfen zu wollen, als indem man ihn aus derselben Quelle schöpft, der alle Wahrheit über die höchsten Menscheninteressen entströmt ... Erneuerung nach dem Bilde Gottes, dies ist das evangelische Bildungsideal und daß der Mensch ursprünglich danach geschaffen, darin liegt das Fundament für die Pflicht, es zu erstreben, wie für die Möglichkeit, es zu erreichen"³⁶⁴).

Die Haupttätigkeit der Erziehung besteht dann darin, "daß sie das Gottesbild in ihm (scil. dem Zögling) von den Flecken zu reinigen und gegen die Verstörung zu schützen sucht, womit eigene und fremde Sünde es angegriffen haben und bedrohen. Also nicht Bild machen, sondern Bild reinigen - die vornehmste Arbeit erziehender Bildung".³⁶⁵)

Die Breitenwirkung dieser neutestamentlich ausgerichteten Erneuerungsversuche blieb nach wie vor gering. Immerhin glommt das Gottesbildlichkeits- und Christförmigkeitsmotiv auch noch um die Jahrhundertwende gleichsam als ein schwacher Funke unter der Asche weltanschaulich neutraler Bildungslehren weiter. Zwei kleine und unbekannte, aber wichtige Aufsätze aus den Jahren 1897 und 1898 geben davon so beredtes Zeugnis, daß

364) K. A. Schmid, Pädagogisches Handbuch für Schule und Haus, Bd. 1, Leipzig, 1883 (2. Aufl.), S. 172.

365) Ders., ebda., S. 172 f. - In dem von A. Hauber verfaßten Art. 'Bildung' der großen Schmidtschen "Encyclopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens", Bd. 1, Gotha, 1876², S. 701-28, klingen biblisch-pietistische Motive nur ganz beiläufig an. Im Vordergrund steht die naturalistische und ästhetische Fassung des Begriffs; vgl. a. a. O., S. 708: Bildung ist "... die Ausgestaltung des inneren Menschen zu einer in sich harmonischen Lebenserscheinung; und sie geht vor sich durch eine das natürliche Wesen, unter ausscheidender Bekämpfung der sündhaften Elemente, aus dem an sich rohen Zustand herausarbeitende Tätigkeit ..."

wir sie hier nicht übergehen wollen. Der erste stammt von einem gewissen Ph. Bauer und trägt den Titel: "Das Endziel der Erziehung" ³⁶⁶⁾. Bauer hält sich bei seinen Ausführungen an einen Gewährsmann namens F.H. Himmelstein, aus dessen Schrift "Über das wahre Prinzip der Erziehung" ³⁶⁷⁾ er ein ausgiebiges und für unseren Fall recht wichtiges Zitat bringt. Nach dem besagten Himmelstein ist das Ziel der christlichen Erziehung die in Jesus Christus personifizierte und vorbildhafte Gottähnlichkeit: "Je näher der Mensch diesem Vorbilde rückt, je deutlicher sich die Züge desselben in seinem eigenen Leben ausprägen, eine desto höhere Stufe der Vollkommenheit hat er erstiegen, desto näher ist er dem Ziele seiner ewigen Bestimmung gekommen, Christus also ist das Original, das die Erziehungskunst im Menschen nachbilden soll, und sobald er dieses eine Vorbild aus den Augen verliert oder eigenmächtig sich eines zusammenkomponiert, so hat diese ihre Richtung verloren, ... sie ist Verführung" ³⁶⁸⁾.

Daran anknüpfend definiert dann Bauer selbst die Erziehung als "die Fähigkeit der Erwachsenen, wodurch der junge Nachwuchs der Menschheit zum Ebenbilde Gottes umgebildet werden soll" ³⁶⁹⁾. Daher steht die Erziehung vor der spezifischen Aufgabe, das Kind "mit Berücksichtigung seiner Anlagen ... zum Ebenbilde Gottes zu formen" ³⁷⁰⁾. Nur wenn die Erzieher selbst in sich die Gottesbildlichkeit zu verwirklichen streben, können sie der gestellten Aufgabe gerecht werden: "Wir Erzieher sollen aus dieser Erwägung über das Endziel der Erziehung vor allem zu dem Entschluß kommen, zunächst in uns selbst die Idee der wahren Menschheit durch die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes in uns zur Darstellung zu bringen; nur dann werden wir andre dem wahren Endziele der Erziehung entgegenführen können ... " ³⁷¹⁾. Aus Letzterem erhellt, daß Bauer sehr wohl um die Grenzen der Erziehung gerade hinsichtlich dieses Kernanliegens weiß: Die Erziehung kann dem wahren Ziele christlichen Daseins nur "entgegenführen"; die lebenslange, je persönlich zu leistende Selbstverwirklichung der Gottesbildlichkeit kann sie dem Zögling weder abnötigen noch abnehmen.

Desungeachtet bergen die Formulierungen "zum Ebenbilde Gottes umbilden", "zum Ebenbilde Gottes formen" usw. die Gefahr einer Mißweisung in sich. Da Dursch und Palmer ähnliche Wendungen zur Kennzeichnung der erzieherischen Tätigkeit im Lichte des Imago-gedankend gebrauchen, scheint es angebracht, die Gefahr, die in solchen Formeln liegt, wenigstens anzudeuten.

Jedem, der die Wörter 'bilden' und 'Bildung' im anthropologisch-pädagogischen Sinn gebraucht, droht die permanente Versuchung, den handwerksmäßig-künstlerischen Urverstand

366) Ph. Bauer, Das Endziel der Erziehung, in: Pädagogische Monatshefte (hrsg. v. A. Knöppel) 3. Jhg., (1897), Heft 3, S. 113-124, Stuttgart, 1897.

367) Leider ist es mir nicht gelungen, über Himmelstein und sein Werk weiteres auszumachen. Nach Bauers Zitat zu schließen, gehört er zu den entschieden christlich orientierten Bildungsdenkern.

368) Ph. Bauer, a.a.O., S. 119.

369) Ders., ebda., S. 119.

370) Ders., ebda., S. 120.

371) Ders., ebda., S. 124.

derselben kurzschlüssig auch auf der anthropologischen Ebene wieder einzusetzen: Wie der Künstler sein Material, so bildet und formt der Erzieher den Zögling. Daß diese Vorstellung der neutestamentlichen Imagolehre und dem an ihr orientierten Bildungsdenken keinesfalls entspricht, haben wir schon einmal, und zwar an Hand der barockmystisch-pietistischen Bildungsauffassungen dargetan ³⁷²⁾. Die damals so beliebte Metapher vom göttlichen Töpfer barg die Gefahr einer Überbetonung des göttlich-bildnerischen Gnadenwerks auf Kosten der selbstbildnerischen Verantwortung und Wirksamkeit des Menschen in sich. Jetzt, in der zweiten Hälfte des 19. Jhts., hat sich der Gefahrenpunkt insofern verlagert, als nicht mehr Gott, sondern der Erzieher als 'Bildner' und 'Former' herausgestellt wird. Aber einerlei: Vom Neuen Testament und von der christlichen Anthropologie her wird man sich in beiden Fällen hüten müssen, die ästhetische Metapher wörtlich zu nehmen. Gott kann den Menschen nicht bilden, es sei denn, dieser lasse sich bilden und verwirkliche die dargebotene göttliche Gnadenbildung existentiell-sittlich als Selbstbildung. Schon gar nicht kann ein menschlicher Erzieher im wörtlichen Sinn seinen Zögling "zum Ebenbilde Gottes umbilden" oder ihn "zum Ebenbilde Gottes formen". Wer die entsprechenden Wendungen von Dursch, Palmer und Bauer so interpretieren wollte, der schösse zum mindesten am Wesen der Gottes- und Christus-bildlichkeit, wie es aus dem Neuen Testament zu erheben ist, gänzlich vorbei. Die dauernde Quelle solchen Mißverständnisses ist eben die auch von neutestamentlich orientierten Bildungsdenkern so häufig verabsäumte genaue und scharfe Unterscheidung zwischen den Begriffen 'Bildung' und 'Erziehung'. Wir werden versuchen, das Versäumnis am Schluß unserer Untersuchung mit den gewonnenen erkenntniskritischen Mitteln nachzuholen.

Aber noch einmal zurück zu dem Bauerschen Aufsatz: Das "Endziel der Erziehung" steht fest; es ist die Gottesbildlichkeit und -ähnlichkeit des Menschen in christförmiger Gestalt. Bildungs- bzw. Erziehungsnorm darf nur der in Christus vorbildlich offenbar gewordene Gott sein, nicht aber die "Natur" (Rousseau) ³⁷³⁾ oder der "objektive Geist", den die Hegelnachfolger in der Pädagogik (man denke an K. Rosenkranz, G. Thaulow u. a.) inzwischen auf den Thron erhoben haben. Im Interesse des biblisch-elementarmystischen Bildungsgedankens möchte man es nachgerade bedauern, daß Ph. Bauer bei seinem verzweifelten Angriff auf den mächtigen pädagogischen Neuidealismus christlicherseits keine namhaften Kombattanten fand. Aber Bauers Stimme blieb vereinzelt: "Die Männer, die sonst die Aufgabe der Erziehung darin erblicken, die wachsende Generation in den objektiven Geist ihres Zeitalters einzuführen, sie vertraut zu machen mit dem jeweiligen Stande der Kultur und Entwicklungshöhe, damit sie sich darin behaupte und dieselbe womöglich steigere, ihr Männer vom objektiven Geiste, warum wollt ihr jenen objektiven Geist nicht anerkennen, der nicht das Produkt subjektiver, menschlicher Tätigkeit ist, sondern vom Vater des Lichtes und der Wahrheit selber stammt, jenen Geist, der sich laut im Herzen ankündigt und an äußerer Begründung, an Klarheit, Stärke und Objektivität nichts zu wünschen übrig läßt?" ³⁷⁴⁾ Gemeint ist selbstverständlich der Heilige Geist, der als Geist Christi die höchste bildnerische Gnadenkraft zur christförmigen Bildung darstellt (vgl. 2 Kor 3, 17 f

372) Vgl. oben, Seite 89 ff.

373) Vgl. Ph. Bauer, a.a.O., S. 120. 374) Ders., ebda., S. 121.

und oben).

Neben Ph. Bauer versuchte auch der württembergische Pfarrer A. Hoffmann in einem 1898 erschienenen Aufsatz "Ebenbild Gottes als pädagogischer Begriff"³⁷⁵⁾ den christlichen Gedanken der Gottesbildlichkeit pädagogisch wieder relevant zu machen. Die Frage, "ob sich vermöge dieses, dem christlichen Kulturgebiet entnommenen Begriffs ein umfassendes und geschlossenes System der Pädagogik herstellen lasse"³⁷⁶⁾, wird von Hoffmann bejaht, allerdings mit der Einschränkung, daß niemand im Ernst aus dem pädagogischen Oberbegriff "Ebenbild Gottes" "schultechnische Details" oder "die beste Methode des Bruchrechnens" ableiten könne.³⁷⁷⁾

Nun zeigt der nachfolgende skizzenhaft durchgeführte Systemversuch, mit dem Hoffmann seine Behauptung zu verifizieren gedenkt, eine Imagoauffassung, die nur zum geringsten Teil aus dem Neuen Testament und der elementarmystischen Tradition, zum größeren Teil jedoch aus der idealistischen Philosophie gespeist ist. Da soll die Gottesbildlichkeit z. B. darin bestehen, daß vom Menschen "immer höhere Stufen der Selbständigkeit und Eigenkraft erstiegen werden müssen, eben um dem Schöpferwillen und der absoluten Freiheit Gottes ähnlicher zu werden"³⁷⁸⁾. Neben diesen Momenten, die stark an Fichte, Oken oder Graser erinnern, kommt der gelegentlich aufgegriffene, aber nicht durchgeführte neutestamentlich und traditionell gut fundierte Gedanke, daß die Gottesbildlichkeit als Gotteskindschaft zu begreifen sei und sich im familiären Vater-Mutter-Kindverhältnis realisiere, nicht zu tragen-der Bedeutung³⁸⁰⁾.

Weil nun überdies in Hoffmanns Problemaufriß die christologische Spezifikation fehlt, kann von einer ausgesprochenen traditionsgerechten Rezeption des biblisch-elementarmystischen Motivs nicht gut gesprochen werden. Immerhin gebührt dem kleinen Aufsatz mindestens das Verdienst, die pädagogische Relevanz und Verbindlichkeit des Imagobegriffs überhaupt erkannt zu haben, auch wenn hierbei im Blendlicht offenbarungsfremder Theorien der neutestamentlichen Kerngehalt des Bild Gottes-Begriffs, und damit zugleich das Wesen christförmiger Bildung verfehlt wurde.

Es bleibt abschließend noch zu fragen, ob nicht etwa der um die Wende zum 20. Jht. nachgerade apokryph gewordene Gedanke gottes- bzw. christusbildlicher Bildung der Gegenwarts-pädagogik neues Interesse abgewinnen konnte. Eine entsprechende Umschau und Vergleichung der Definitionen, die unser Begriff bei den bedeutendsten Bildungs- und Erziehungsdenkern der Gegenwart erfuhr, läßt von vornherein erkennen, daß die neuhumanistischen, idealistischen,

375) A. Hoffmann, Ebenbild Gottes als pädagogischer Begriff; in: Neue Blätter aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht, hrsg. von C. Burk und E. Gundert, 27. Jhg., Stuttgart, 1898, S. 238-262.

376) Vgl. ders., a.a.O., S. 239.

377) Vgl. ders., ebda., S. 240.

378) Ders., ebda., S. 242.

379) Ders., ebda., S. 243.

380) Vgl. ders., ebda., S. 241.

kulturpädagogischen oder pragmatistisch-szientistischen Verständnismöglichkeiten selbst bei den meisten christlich ausgerichteten Pädagogen zu kanonischer Verbindlichkeit aufgerückt sind.

Wie mächtig diese profanen Gehalte gegenwärtig den Bildungsbegriff okkupieren, wird man am deutlichsten an der Tatsache ablesen, daß gerade die Entschiedensten unter den evangelischen Pädagogen den Terminus entweder ganz vermeiden³⁸¹⁾ oder gar ausdrücklich vom Evangelium her als Zielbegriff ablehnen.³⁸²⁾ Wir erinnern uns, daß schon der evangelische Theologe Ch. Palmer ein gewisses Mißtrauen gegen die Bildung nicht verbergen konnte, indem er sie gelegentlich als etwas historisch und kulturell Bedingtes, also gerade nicht als etwas christlich Wesentliches ansah. Noch viel skeptischer als Palmer sind heute diejenigen evangelischen Pädagogen, die im Gefolge der sogen. dialektischen Theologie (K. Barth, F. Gogarten, E. Brunner u. a.) jede Verweltlichung und Humanisierung des Evangeliums und der Glaubenswirklichkeit, umgekehrt aber auch jede Verchristlichung aller zum "weltlichen Regiment Gottes" gehörenden Bereiche inklusive der Erziehung und Bildung ablehnen. Wir können auf die hauptsächlich theologische Problematik dieser radikalen Position hier nicht eingehen. Bemerkenswert und aufschlußreich erscheint uns aber der Umstand, daß O. Hammelsbeck, K. Frör und M. v. Tiling (um nur einige der Wichtigsten dieser Richtung zu nennen) einstimmig die Bildungswirklichkeit von der Glaubenswirklichkeit abtrennen, Bildung mithin als etwas Weltliches und vom Evangelium her Neutrales betrachten. Daraus erhellt, daß die genannten Autoren Wort und Sache der Bildung für angestammtes humanistisch-idealistisches Eigengut erachten: "Im Humanismus wird mittels der Bildung erzogen. Dieses Mittel ist zugleich Ziel; die Erziehung wird von der Bildung beschlagnahmt und ihr angeglichen ... In der Bildung macht der Mensch 'sich zum Bilde' in der humanistisch-idealistischen Verkehrung der biblischen Feststellung, daß Gott den Menschen sich zum Bilde gemacht hat" ³⁸³⁾. Weil nun Bildung in dieser Sicht ein durch und durch humanistischer Begriff ist, darf man auch - so wird gefolgert - kein "christliches Bildungsideal" aufstellen, auch dann nicht, wenn dieses mit dem Anspruch der Offenbarungsgemäßheit aufträte. Man kann infolgedessen nach K. Frör "vom Erzieher (auch vom gläubigen Erzieher!) nicht verlangen, daß er das Kind 'zum Christen', 'zum Gotteskind', zur 'christlichen Persönlichkeit' erziehen soll. Denn dorthin, wo der Mensch vom auferstandenen Christus im Glauben überwunden wird, führt kein Pfad der methodischen Einwirkung, den der Erzieher nur konsequent zu beschreiten hätte. Deshalb kann es auch kein 'christliches Bildungsideal' analog etwa dem humanistischen Bildungsideal von ehemals und keine 'christliche Pädagogik' analog der philosophischen Pädagogik des 19. Jahrhunderts als

381) So z. B. G. Böhne, Grundlagen der Erziehung, 3 Halbbde., Hamburg, 1951 und 1953.

382) So O. Hammelsbeck, Evangelische Lehre von der Erziehung, München, 1950, S. 195 ff; ders., Glaube, Welt, Erziehung, Mülheim/Ruhr, 1954, S. 47 ff; K. Frör, Erziehung und Kerygma, München, 1952, S. 54 ff; M. v. Tiling, Grundlagen pädagogischen Denkens, Stuttgart, 1932, S. 146 ff.

383) O. Hammelsbeck, Glaube, Welt, Erziehung, S. 48.

Generalrezeptur für alle vorkommenden Fälle geben" ³⁸⁴). Für den Gedanken einer Bildung nach Christi Bild, wie er in der pietistischen Tradition noch sicher eingebettet war, ist im Rahmen dieser Auffassung freilich kein Platz mehr. Aber nicht nur die evangelischen, sondern auch die meisten katholischen Pädagogen unterlegen heutzutage dem Terminus Bildung einen grundsätzlich profanen, neuhumanistisch, kulturpädagogisch oder szientistisch eingefärbten Sinn, wobei sie natürlich auf Grund der andersartigen theologischen Voraussetzungen das profan Bildungsmäßige weit enger als die Protestanten auf das Ziel christlicher Erziehung hin bezogen wissen. Ganz besonders auffällig ist der szientistische Akzent katholischen Bildungsverständnisses. Hier macht sich der nachhaltige Einfluß von O. Willmann geltend, der eine "Didaktik als Bildungslehre" vorlegte und damit noch jüngst F.X. Eggersdorfer zu der Definition anregte, daß 'Bildung' (im Unterschied von 'Pflege' und 'Führung') die "Vermittlung von geistigen Inhalten an das sich entfaltende Geisteswesen" sei. ³⁸⁵)

Den Willmann-Eggersdorferschen Bildungsbegriff übernimmt auch A. Burgardsmeier, indem er unter 'Bildung' "die Mitteilung von objektiven Gütern" versteht ³⁸⁶). Nicht weit davon entfernt ist auch die Bestimmung unseres Begriffs, die F. Schneider vornimmt; auch für Schneider ist Bildung ein rein didaktischer Zielbegriff: "Das Ziel des Unterrichtes ist 'Bildung'; aber auch der Weg, auf dem sie erreicht, das Verfahren, durch das sie erzielt wird, wird 'Bildung' genannt." ³⁸⁷)

Wie man sieht, haben unsere biblisch-elementarmystischen Motive der gegenwärtigen katholischen Pädagogik die begriffsbestimmende Kraft eingebüßt. Immerhin gingen sie nicht ganz verloren; sie füllen zwar nicht mehr den Begriff der Bildung, laufen aber gelegentlich noch gleichsam neben den Definitionen her, oder schieben sich hinter den Definitionen wieder in die Ausführung dessen hinein, was zur 'christlichen' oder 'religiösen' Bildung hinzugerechnet wird. Ein Beispiel für derartige motivische Konstanz trotz

384) K. Frör, Erziehung und Kerygma, S. 54 f; vgl. auch O. Hammelsbeck, Evangelische Lehre von der Erziehung, S. 196 und ders., Glaube, Welt, Erziehung, S. 113. Den theologischen Schlüssel zum Verständnis dieses Erziehungs- und Bildungspessimismus bietet die reformatorische Rechtfertigungslehre; vgl. K. Frör, a.a.O., S. 56: "Der Erzieher hat es nicht mit wiedergeborenen, jedenfalls nicht mit völlig wiedergeborenen Menschen zu tun, sondern dem 'alten Adam', dem Empörer von Natur, den Gott unter die Zucht des Gebotes gestellt hat."

385) Eine weit gemäßigtere Position bezieht W. Flitner. Obwohl von der dialektischen Theologie beeinflusst (aktualistischer Imagobegriff!), hält er doch grundsätzlich den Gedanken fest, daß die Seele sich bilden, d.h. mit Hilfe der Erziehung ein Bild verwirklichen müsse. Und dieser formalen Feststellung fügt er auch noch die inhaltliche bei, daß mit dem Bildungsbegriff gegeben sei "der religiöse Gedanke von der imago dei, der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die aus einer Möglichkeit mit Hilfe der Erziehung zur Wirklichkeit werden soll; in der conformitas mit Christus" (Allgemeine Pädagogik, Stuttgart, o.J., 3. Aufl., S. 116). Vgl. F.X. Eggersdorfer, Art. 'Bildung' in: (Herders) Lexikon der Pädagogik, Bd. 1, Freiburg, 1952, Sp. 478.

386) Vgl. A. Burgardsmeier, Relig. Erz. i. psychol. Sicht, Düsseldorf, 1955², S. 22; vgl. auch ebda., S. 25. (Forts. nächste S. unten)

begrifflicher und definitorischer Inkonsequenz liefert A. Burgardsmeier, der den zweiten Hauptteil seines schon zitierten Werks "Christus als Vorbild und Nachbild im Erziehungswerk" betitelt 388). Hier wird dann "religiöse Bildung als Nachbildung Christi" verstanden und als Ziel derselben unter Berufung auf Röm 8, 29; Gal 4, 19 und Eph 4, 13 die "Christusförmigkeit des jungen Menschen" herausgestellt 389). Das alte neutestamentliche Motiv ist also bei Burgardsmeier in ziemlicher Schriftnähe wieder zum Zuge gekommen. Christus gilt wieder als Urbild und Vorbild, und das entsprechende Bildungsziel "ist personal, in der Persönlichkeit Jesu Christi gegeben, mit seiner Ur- und Vorbildlichkeit gesetzt. Christus ist Norm und Form, Muster und Meister, lebendige Idee und lichtdurchflutetes Ideal" 390). Leider verläßt Burgardsmeier schon mit dem letzten Teil des eben zitierten Satzes wieder die neutestamentliche Linie: Christus als "Idee" und als "Ideal" - das sind Bestimmungen, die wenn schon nicht humanistisch-idealistisch gemeint, so doch zum mindesten in dieser Richtung mißverständlich sind. Auch F. Schneider möchte dem alten Christförmigkeitsmotiv wieder aufhelfen und macht es zwar nicht in Fragen der (nur didaktisch begriffenen) Bildung, aber doch in Fragen des Zieles christlicher Erziehung geltend. Das Ziel christlicher Erziehung sei, so betont Schneider, "die christliche Persönlichkeit" 391). Unter Persönlichkeit habe man formaler betrachtet zu verstehen

1. "die in ihren wertvollen Zügen gesteigerte Individualität" und
2. "den Menschen, der sich auszeichnet durch lebendiges Wissen, durchgeistigtes Können, geläutertes Wollen". 392)

"Christlich" darf aber die Persönlichkeit nach Schneider erst dann genannt werden, "wenn sie in ihrem Sein die Forderungen Christi in dem Rahmen, der ihr durch ihre Individualität gezogen ist, verwirklicht, bzw. mit Eifer und Beharrlichkeit und einem gewissen Erfolg zu verwirklichen sucht. Da sich aber in der Gestalt Christi die völlige Identität von Forderung und Sein, die reine Übereinstimmung von Lehre und Leben findet, können wir für die Forderung Christi seine Person setzen und die christliche Persönlichkeit bestimmen, indem wir sagen: Die Persönlichkeit verdient dann das Prädikat 'christlich', wenn sie das Vorbild Christi in immer vollkommenerer Weise zu verwirklichen bestrebt ist oder - anders formuliert - wenn sie immer mehr 'christiform' wird" 393).

So sehr man es im Interesse einer christlichen Pädagogik begrüßen wird, daß Schneider das Christförmigkeitsmotiv aus dem Neuen Testament und der elementarmystischen Tradition wieder zu Ehren bringt, so wenig wird man sich doch auch bei genauerem Zusehen des Eindruckes erwehren können, daß besagtes Motiv in der Schneiderschen Definition keine eigentlich tragende Funktion hat. Der Persönlichkeitsbegriff als denkerischer und definitorischer

387) F. Schneider, Einführung in die Erziehungswissenschaft, Graz/Wien/Köln, 1953², S. 305.

388) Vgl. A. Burgardsmeier, a.a.O., S. 103.

389) Vgl. ders., a.a.O., S. 146.

390) Ders., a.a.O., S. 147.

391) Vgl. F. Schneider, a.a.O., S. 143.

392) Vgl. ders., a.a.O., S. 146. 393) Ders., a.a.O., S. 146 f. - Vgl. auch ebda., S. 148; "Die christliche Persönlichkeit ist die in ihren wertvollen Zügen gesteigerte" (Forts.)

Ausgangspunkt, von dem aus diese pädagogische Zielansprache anhebt, ist nämlich dem paulinischen Christförmigkeitsgedanken und der elementarmystischen Vorstellung vom "kristmessigen menschen" (Seuse) so inadäquat wie nur möglich; Oder ist "Persönlichkeit" begriffen als "die in ihren wertvollen Zügen gesteigerte Individualität" nicht von Haus aus ein Hochziel klassisch-neuhumanistischer und kulturpädagogischer Bildungsauffassung gewesen?

Wenn Goethe die Suleika aus dem 'Westöstlichen Divan' sagen läßt:

"Höchstes Glück der Erdenkinder
sei nur die Persönlichkeit",

dann mag es sein, daß er die Gültigkeit dieser Aussage in der unmittelbar darauffolgenden Antwort des Hatem erheblich eingeschränkt, wenn nicht gar aufgehoben wissen wollte. Wenn aber E. Spranger die individuelle Bildung aufzupfeilen läßt in einer "geschlossenen, objektiv leistungsfähigen und sich selbst lustvoll genießenden Persönlichkeit" ³⁹⁴), dann wird niemand im Ernst einen derartig klassisch-neuhumanistisch aufgeladenen Persönlichkeitsbegriff auch nur formaliter dem biblischen Christförmigkeitsgedanken zuordnen dürfen; denn der hic et nunc zentrale Gehalt des letzteren, daß wir nämlich an Christi Leiden teilnehmen und seinem Tode gleichgestaltet werden müssen (vgl. Phil 3, 10) macht ja die "sich selbst lustvoll genießende Persönlichkeit" förmlich zunichte und läßt auch "die in ihren wertvollen Zügen gesteigerte Individualität" mindestens gänzlich außer acht. Aus diesen Gründen muß die Schneidersche Fassung des christlichen Erziehungsziels als ein gutgemeinter, aber vom Ansatz her verfehelter Versuch gelten, Neuhumanistisches (= Persönlichkeit) und genuin Christliches (= Christförmigkeit) zu harmonisieren. Selbst wenn man grundsätzlich die Möglichkeit eines christlichen Humanismus konzidiert (eine Voraussetzung, über die hier nicht beschieden werden soll), darf man doch in Sachen der Christusbildlichkeit und Christförmigkeit nicht so sorglos, wie Schneider es tut, an der paulinischen Imagolehre und der evangelischen Nachfolgetheologie vorbeidefinieren. Und nach dem Neuen Testament ist, wie gesagt, Christförmigkeit gar nicht denkbar ohne die niedrigkeitliche Jetztgestalt in Ähnlichkeit mit der Leidens- und Todesimago Jesu Christi, welche sich im Lichte eines neuhumanistisch inspirierten Persönlichkeits- und Individualitätsdenkens unter Umständen sehr ärgernisregend, sehr kläglich, sehr lächerlich ausnehmen wird; ecce Homo!

Der einzige neuere Ansatz zu einer Bildungslehre, die nicht nur wie die vorigen bloß gelegentlich und von außen her Imagomotive aufnimmt, sondern ausdrücklich von der Bildkategorie ausgeht, dürfte R. Guardinis Schrift "Grundlegung einer Bildungslehre" sein ³⁹⁵). Da es sich aber in dieser Untersuchung hauptsächlich um phänomenologische Vorstudien zum Wesen des Bildes handelt, kommt die theologische Imagolehre und die Bedeutung derselben für eine christliche Neufassung des Bildungsbegriffs nur am Rande zur Sprache. Die traditionelle katholische Unterscheidung zwischen natürlicher und über-

gerte und im Ziel, dem Motiv und der Weise all ihres Tuns und Lassens an Christus orientierte Individualität. "

394) Vgl. E. Spranger, Gedanken über Lehrerbildung, Leipzig, 1920, S. 6.

395) R. Guardini, Grundlegung der Bildungslehre, Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen (Weltbild und Erziehung Bd. 1), Würzburg, o. J. (erstmalig 1928 ersch.).

natürlicher Gottesbildlichkeit voraussetzend, schreibt Guardini: "War schon im gott-geschaffenen Geist das Bild des Menschen 'Ebenbild Gottes', so vertieft sich dieses Verhältnis noch einmal im Bereich der Gnade. Durch sie wird dem Erlösten die lebendige Heiligkeit Gottes im Bilde Christi als Bestimmung seines wiedergeborenen Seins, und als Aufgabe seines christlichen Tuns zugewiesen" ³⁹⁶). Damit kommt Guardini auf die so oft vergessene oder übergangene neutestamentliche Spezifikation der Gottesbildlichkeit zurück. Daß dieselbe, richtig in den Blick genommen, auch heute noch bildungstheoretische Virulenz besitzt, scheint, nach unseren motivgeschichtlichen Befunden zu schließen, den wenigsten unter den christlichen Fachpädagogen der Gegenwart recht einzuleuchten.

III) Kritischer Rückblick und Ausblick.

1) Der notwendige Rückgriff aufs Neue Testament

Wir stehen am Ende des langen und gewundenen Wegs, den die neutestamentlichen und mystischen Motive durch die Geschichte des deutschen Bildungsdenkens hindurch genommen haben.

Nachdem wir uns im ersten Teil dieser Arbeit zunächst exegetisch den Blick geschärft hatten, gingen wir im zweiten dazu über, die Auswirkungen und Nachwirkungen der neutestamentlichen Lehre von Gottes- und Christusbildlichkeit durch die deutsche Geistesgeschichte hindurch motivisch zu verfolgen.

Dabei stellte sich gleich anfangs zweierlei heraus. Erstens: Die ursprünglich zum handwerklich-künstlerischen Vokabular gehörigen Termini 'bilden' und 'Bildung' wurden um 1300 n. Chr. von deutschen Mystikern (vorab Eckhart, Tauler, Seuse) in die theologische Sprache heraufgeholt und dienten bis zum Beginn des 18. Jhts. ausschließlich, von da ab immerhin noch gelegentlich als Termini technici der Imago Dei-Lehre.

Zweitens: Die nähere Untersuchung des mystischen Sprachgebrauchs an Hand der deutschen Texte Meisters Eckharts, Taulers und Seuses ergab, daß die mystische Rede von 'Bildung' zwar einerseits grundsätzlich der Imagolehre des Neuen Testaments und der entsprechenden patristisch-scholastischen Tradition, andererseits aber auch in ganz bestimmten, charakteristischen Punkten der negativen Theologie des christlichen Neuplatonismus verpflichtet war. Aus methodischen und heuristischen Gründen haben wir von da an diese beiden Stränge bis in die Neuzeit herein motivisch unterschieden und jeweils gesondert behandelt unter den Kennworten "biblisch-elementarmystisch" bzw. "hochmystisch".

Eine dritte Erkenntnis stellte sich im Fortgang der Untersuchung mit zunehmender Deutlichkeit ein:

Die hochmystischen Elemente (Entbildung, Überbildung, Vergottung, Entselbstung), die so lange mit den elementarmystischen (Christusbildlichkeit, Christförmigkeit) verklammert

³⁹⁶) Ders., a. a. O., S. 28 f.

waren, verselbständigten sich im Einflußbereich klassisch-romantisch-idealistischen Bildungsdenkens, lösten sich von der neutestamentlichen Grundlage ab und wurden in traditionswidrigen Abwandlungen systemkräftiger denn je (Hegel).

Wenn sich Geschichte, auch Wort- und Begriffsgeschichte selbst auslegen würde, dann hätten wir mit den begriffshistorischen Befunden auch gleichzeitig den letztmöglichen Ertrag unserer Bemühungen auf der Hand. Aber legen sich historische Fakten, legt sich Begriffsgeschichte denn wirklich selbst aus? Haben wir es nicht gerade in unserem Fall mit einem Begriff zu tun, der heutigentags mit oder ohne Rücksicht auf seine Herkunft und Geschichte in verschiedenem Sinn gebraucht, von den unterschiedlichsten geistigen Standorten aus mit je verschiedenem Sinn gefüllt und beschlagnahmt wird? In der Tat: so viele Ideologien und Systeme, so viele Möglichkeiten zu verstehen oder mißzuverstehen, was Bildung bedeute! Angesichts dieser offenkundigen Kalamität in Sachen der Bildung scheint uns, daß die in sich selbst nicht schlüssigen Einzelresultate unserer Untersuchung die gegenwärtige Verwirrung im Bildungsdenken höchstens noch steigerten, wenn wir sie wertungs- und akzentfrei stehen lassen würden.

Geht es uns doch letzten Endes nicht um die - wenn auch noch so interessante - Geschichte des Bildungsbegriffs, sondern um den Begriff selbst, d. h. um ein hier und heute fälliges und für die pädagogische Praxis fruchtbares Begreifen dessen, was Bildung, christlich verstanden, sein könne.

Damit glauben wir uns abschließend verpflichtet, im Blick auf eine christliche, und wie wir hoffen, für beide Konfessionen akzeptable Neuorientierung des Bildungsdenkens die vorgelegten Ergebnisse, insbesondere die motivgeschichtlichen Befunde kritisch zu sichten und zu sondern. Das heißt mit anderen Worten, daß wir angesichts der erarbeiteten Resultate einen Standort beziehen müssen, der es an glaubensmäßiger Entschiedenheit so wenig wie an wissenschaftlicher Redlichkeit fehlen läßt.

Es wird in erster Linie eine Glaubensentscheidung sein, wie man den hochmystischen Motivkreis und vor allem die daraus sich nährenden romantisch-idealistischen Abwandlungen beurteilt. Könnte ein christlicher Pädagoge unserer Tage, dem an einem konsequent christlichen Neubau des Bildungsbegriffs liegt, guten Gewissens und mit wissenschaftlichem Ernst auf den hochmystischen Überlieferungsstrang zurückgreifen? Meines Erachtens ist die Frage mit aller Entschiedenheit zu verneinen.

Selbst wenn ein solcher Restaurationsversuch aus dem Geiste eines Meister Eckhart heraus geschähe und dogmatisch mit keinerlei Einwänden zu rechnen hätte, dann dürfte er doch heutzutage mit gutem Gewissen nicht unternommen werden, weil eben jene spezifisch eckhartischen Motive (Vergottung, Entselbstung usw.) nach Ausweis der Begriffsgeschichte sehr leicht ohne das christologische Spezificum der neutestamentlich-elementarmystischen Bildungslehre auskommen können: Die romantisch-idealistischen Abwandlungen hochmystischen Gutes, denen wir mit Absicht so ausführlich nachgegangen sind, liefern den schlagenden Beweis dafür. Niemand wird Eckhart für Hegel verantwortlich machen wollen; aber trotzdem ist es nicht falsch zu sagen: was mit Meister Eckharts Lehre von

der 'Überbildung' in den bildlosen Gott anhub, endete mit Hegels Lehre von der Hineinbildung des Individuums in den objektiven Geist.

Von allen anderen Bedenken, die man vom Evangelium und vom Christusglauben her vorführen könnte, ganz zu schweigen: Allein die Tatsache, daß in keiner der romantisch-idealistischen Überformungen des hochmystischen Bildungsgedankens Christus, und zwar der Christus passus und crucifixus festgehalten wurde, genügt uns, um die Abwandlungen und mit ihnen die abwandlungsfähigen Motive für eine genuin christliche Bildungstheorie abzulehnen.

Wenn E. Spranger den deutschen Idealismus einmal als eine zwar zeitbedingte, aber immerhin gültige Ausdeutung des Christentums hinstellt,¹⁾ dann braucht man nicht unbedingt der dialektischen Theologie hörig zu sein, um dieser Meinung mindestens in der hier gefragten Sache zu widersprechen: Die hybriden Vergottungsformeln der Romantiker, die völkische Mystik Fichtes, die ebenso kühne wie gefährliche Panlogik Hegels - das alles sind Blüten idealistischer "Theologie", die sich mit knapper Not noch auf die hochmystischen Traditionen, keinesfalls jedoch auf die neutestamentlich-elementarmystischen Grundlagen berufen könnte. Und vornehmlich um dieses letzteren Umstandes willen halten wir dafür, daß derartig leicht deklinable, akkomodationsfähige Motive wie 'Vergottung', 'Entselbstung' usw., für eine christliche Bildungsauffassung nutzlos, ja schädlich sind.

Ob man es nun vom Standpunkt katholischen oder evangelischen Glaubens aus betrachtet: in beiden Fällen wird nur das schon mehrfach beschworene christologische Kriterium zu einem wirklich christlichen Bildungsbegriff verhelfen. An Christus, dem Ebenbild Gottes in demütiger Niedrigkeitsgestalt schieden sich die Geister seit eh und je. Er allein ist Fundament und Angelpunkt unseres Glaubens, er allein auch Urbild und Vorbild aller christlichen Bildung: "Einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt worden ist, und das ist Jesus Christus" (1 Kor 3, 11). Er ist der Eckstein, auf den niemand verzichten kann, der eine christliche Bildungstheorie bauen will (vgl. Mt 21, 42). Mit Christus gelangt alle Bildung, jede Bildungstheorie und jedes Bildungsideal in die Krise, d.h. ganz wörtlich: in die Entscheidung und damit gleichzeitig unter Gottes Gericht. Jedes Bildungsdenken kommt also erstens in die Entscheidung, so zwar, daß jeder, der von Bildung im christlichen Sinn reden will, von vornherein sich zu entscheiden hat, ob er Christus, aber nicht nur den hoheitlichen 'Logos' (Fichte, Hegel!), sondern auch den niedrigkeitlichen Kreuzträger als Urbild zu akzeptieren geneigt ist oder nicht; er muß sich daher der ärgerlichen Tatsache der Kreuzes stellen, muß bekennen, ob er willens ist, Christus in "Sklavengestalt" (vgl. Phil 2, 7) und des Christen Christusbildlichkeit in Gleichgestaltung mit Christi Tode (vgl. Phil 3, 10; Mt 10, 38 par) zu erkennen und hinzunehmen. Und die skandalöse Torheit des Kreuzes, von der Paulus 1 Kor 1, 18-24 so eindringlich spricht, darf im Rahmen einer christlichen Bildungslehre nicht nur stillschweigend hingenommen oder verschämt am Rande vermerkt werden, um nur ja dem klassisch-neuhumanistischen Harmonie- und Individualitätsgedanken nicht allzu nahezutreten; vielmehr muß sie ganz im Sinne der neutestamentlich-elementarmystischen Bild- und Bildungsauffassung,

1) Vgl. E. Spranger, Die Magie der Seele, Tübingen, 1947, S. 48 ff.

wie wir sie exegetisch herausgearbeitet und motivgeschichtlich verfolgt haben, als wichtigstes Kriterium und tragendes Konstitutivum ohne Zögern in die Mitte gerückt werden, damit, um wieder mit Paulus zu reden, "Christi Kreuz nicht seine Kraft verliere" (vgl. 1 Kor 1, 18). An diesem Kriterium der Gehorsams-, Leidens- und Todesgestalt der Christus-imago fällt mithin die Entscheidung darüber, ob eine Bildungslehre zu recht oder zu unrecht das Prädikat 'christlich' beansprucht.

Diese kritische Entscheidung des Bildungsdenkens wird aber zweitens eo ipso auch zum Gericht, will heißen zum Verdikt über jene Bildungstheorien und -ideale, die unter ausdrücklicher Ausklammerung oder doch stillschweigender Umgehung der Christustatsache, insbesondere des niedrigkeitlichen, jetztgestaltigen Aspekts derselben lediglich den hochmystischen Motivkreis nach Gutdünken ausgeschöpft haben.

Was bleibt uns also zu tun? Nichts anderes, als von der Offenbarung des Neuen Bundes her, namentlich im Lichte der neutestamentlichen Imagolehre die Mißweisungen zu korrigieren, die vielleicht schon bei Meister Eckhart, ganz bestimmt aber bei den Bildungsauffassungen der Romantik und des deutschen Idealismus mitsamt ihren kulturpädagogischen Ablegern aufgetreten sind. Wenn die Ratlosigkeit und Verwirrung in Fragen der Bildung nicht noch größer werden soll, müssen wir uns zu einem entschiedenen Rückgriff auf das Neue Testament entschließen und zu einem Neuanschluß an jene Traditionen in der Geschichte des deutschen Bildungsdenkens, die wir unter dem Stichwort 'biblisch-elementarmystisch' kennenlernten.

2) Christusbildliche (christförmige) Bildung nach Maßgabe der neutestamentlichen Bild Gottes-Lehre

Allem nach müßte die neutestamentliche Lehre von der Gottesbildlichkeit, die wir im ersten Teil dieser Studie exegetisch behandelten und im zweiten Teil aus Ausgangsbasis und Orientierungspunkt stets im Auge behielten, unbedingt einer christlichen Neufassung des Bildungsbegriffs zugrundegelegt werden.

Daß eine derartige Anleihe nicht formalistischer oder dogmatizistischer Willkür entspringt, sondern begriffsgeschichtlich genauso gut wie exegetisch legitim geschieht, dürfte sicher zu den wichtigsten Resultaten unserer Bemühungen gehören: 'Bildung' kann nicht nur auf Grund der neutestamentlichen Imagolehre und der formal-grammatischen Struktur des Bildungsbegriffs, sondern mit gutem Gewissen und wissenschaftlicher Berechtigung auch unter Berufung auf den neutestamentlich-elementarmystischen Strang in der Geschichte des deutschen Bildungsdenkens als Gottes- bzw. Christusbildlichkeit begriffen werden.

Eine systematisierende Ausfächerung dieses Gedankens, sowie der Einbau desselben in eine pädagogische Ziellehre wäre fraglos eine der vordringlichsten Gegenwartsaufgaben christlicher Erziehungswissenschaft. Da nun diese Aufgabe den Rahmen unserer doch vorzüglich propädeutisch gemeinten Untersuchungen sprengen würde, möchten wir einer sorgfältigen

und ausführlichen systematischen Behandlung des Themas nicht vorgreifen, sondern lediglich an Hand des Erkannten in skizzenhaften Umrissen zeigen, welches der mögliche Ausgangspunkt für weitere Überlegungen im angedeuteten Sinn sein könnte. Grundlegend und unabdingbar wäre vor allem anderen der christologische Akzent einer neuen christlichen Bildungsauffassung, also die auf die paulinische Imagolehre gestützte Einsicht, daß alle christliche Bildung christusbildliche oder, was das gleiche bedeutet, christförmige Bildung ist. Diese christusbildliche Bildung ist aber nach Maßgabe des Neuen Testaments die von Gott durch sein Ebenbild Christus im Hl. Geiste huldvoll geschenkte Christus- und damit Gottesbildlichkeit eines jeden Christen, die hienieden höchst individuell, weil personal als Nachfolge Christi in demütiger Jetztgestalt sittlich zu verwirklichen ist (vgl. Phil 2, 5 ff; 3, 10; Mt 10, 38 f u. ö.), die aber am Ende der Tage nach dem Vorbild des verklärten Christus in herrlicher Endgestalt zur Vollendung gelangen soll (vgl. 1 Kor 15, 49; Phil 3, 21).

Im einzelnen müßten dann folgende Punkte Beachtung finden:

1. Christförmige Bildung ist allererst eine schöpferische, bildnerische Gnadentat Gottes (Taufe, eschatologische Vollendung!), die den Menschen eo ipso zu Gott nicht nur in ein Ursprungs-, sondern auch in ein seinshaftes Abhängigkeitsverhältnis setzt. Damit ist die christförmige Bildung von vornherein jedes 'humanistischen' Charakters insofern entkleidet, als sie ihren Bezugspunkt und ihre urbildhafte Norm niemals im "homo vere humanus" (Cicero), sondern unbedingt in Christus, dem wesensgleichen Ebenbild des Vaters erblickt. Die dergestalt begründete Urbild-Abbild-Relation zwischen Christus und dem christförmigen Menschen verpflichtet den letzteren aber auch auf ein neues Verhältnis zu den Mitmenschen, die er als seine 'Mitbilder' in Christo kennen und lieben muß. Infolgedessen ist die christusbildliche Bildung keinesfalls ein - wie auch immer getarnter - Monolog (Fichte!), sondern ein echter urbildlich-abbildlicher Dialog, der sich aber, genau genommen, zum Triolog, zum urbildlich-abbildlich-mitbildlichen Rundgespräch in die zweite, mitmenschliche und soziale Dimension hinein ausweiten muß.
2. Wie die Gottebenbildlichkeit Christi sein Sohnesverhältnis zum Vater einschließt, so versteht sich auch die christförmige Bildung des Christen nur im Verein mit der Gotteskindschaft. Als Brüder und Schwestern Christi (vgl. Röm 8, 29) sind wir auch (in Gnaden angenommene) Kinder desselben himmlischen Vaters. Mit der Gnadengabe der Christförmigkeit wird uns auch die Sohnesimago Christi zuteil. So konnte schon M. Eckhart sagen: "Wan alles des bin-ich sun, daz mich nâch im und in sich glîche bildet und gebirt" (Quint V, 11, 14 f; vgl. oben S. 62 und S. 72). Um den gleichen Zusammenhang weiß auch G. Tersteegens Gebet: "Mein Kindgen JESU ich umarme dich, / Komm druck dein Kinder-Bild in mich / Laß mich dir ähnlich werden / ... " (Geistl. Blumengärtlein, III, 6, 13, S. 246; vgl. oben S. 84). Und noch Pestalozzi war die "Richtung des reinen Kindersinns der Menschheit gegen Gott" (Abendstunde, 160; vgl. oben S. 107) unerläßliche Bedingung der wahren Bildung.
3. Des weiteren ist christförmige Bildung nach Maßgabe der neutestamentlichen Imago-lehre (im Gegensatz zu vielen Zeugen der christlichen Tradition) niemals nur eine Sache

der Seele allein und schon gar nicht erstlich oder gar ausschließlich Sache des Verstandes und des Wissens; vielmehr bestimmt sie den Christförmigen in geistseelisch-leiblicher Gänze. Wenn man jedoch unbedingt eine Art 'Konzentrationspunkt' der Bildung festlegen möchte, dann wird man im Anschluß an gute biblische und nachbiblische Traditionen an das "Herz" oder das "Gewissen" als das "Herz unseres Herzens" (J. H. Newman) denken müssen: "Komm / O Herr / und druck in Gnaden Mir dein Bild ins Hertz hinein:..." (Chr. Knorr v. Rosenroth, Neuer Helicon, 28, 6, S. 63; vgl. oben, S. 93). Christförmige Bildung wäre also in unserer Sicht immer in erster Linie Herzens- und Gewissensbildung. Jede Spielform des modernen, auch in der christlichen Pädagogik teilweise wuchern- den Bildungsszientismus, -pragmatismus und -technizismus müßte von daher betrachtet zum mindesten die Primatsansprüche aufgeben.

4. Christförmige Bildung bedeutet sowohl Bildsein als auch Bildwerden; sie bezeichnet unsere gnadenhafte Einsetzung in die sakramentale Bildschaft bei der Taufe genauso gut wie unsere lebenslange Mühe um eine sittlich-tätige Realisierung derselben. 'Bildung' ist mithin im Lichte dieser Auffassung nicht nur ein Struktur-, sondern gleichzeitig auch ein Aktbegriff ²⁾. Was wir je schon sind, müssen wir immer noch werden; wir sind 'gebildet', wenn wir an das gnädige Bildungswerk Gottes in der Taufe denken - wir sind es aber auch nicht, oder zumindest hienieden noch nicht vollkommen, wenn wir an die Sünde und an die im jetzigen Äon noch ausstehende Endgestalt unserer Bildung denken.

5. Subjekt der christförmigen Bildung ist infolge des geheimnisvollen Ineinander von Gnade und personaler Freiheit sowohl Gott als auch der einzelne Christ. Objekt der Bildung und Bildverwirklichung ist - wenn wir von der gnädigen göttlichen Bildnertätigkeit an uns absehen - immer nur das eigene Ich. Während der Anteil Gottes an dem Bildungswerk transitiv ausgedrückt werden kann (Gott bildet den Menschen, usw.) darf der Anteil des Menschen hingegen nur reflexiv, nicht als Fremd-, sondern immer nur als Selbstbildung begriffen werden. Selbstverständlich sind Gottes und des Menschen Anteil bei der christförmigen Bildung so eng miteinander verbunden, daß man zum einen Moment stets das andere hinzudenken muß. Wenn man beispielshalber sagt, alle Bildung zu Christi Bild sei notwendig eine Verwirklichung der Christförmigkeit nach Gesetzen personaler, gestalthafter Transparenz - kurz: alle christliche Bildung sei Selbstbildung, dann ist das richtig für den Fall, daß die gnadenhafte und grundlegende bildnerische Tätigkeit Gottes (Taufe, eschatologische Vollendung) zum wenigsten mitgedacht wird.

6. Des weiteren wird christförmige Bildung im Erfahrungsbereich dieses Äons immer perfektibel und mit Rücksicht auf die noch ausstehende Endgestalt unvollkommen genannt werden müssen. Der christförmig 'Gebildete' ist daher niemals fertig mit seiner Bildung. Nicht einmal vom Heiligen könnte dies behauptet werden, da ja auch seine herrliche Endgestalt dem kommenden Äon vorbehalten bleibt.

2) Gegen R. Guardini, der a. a. O., S. 36 ff den Bild- mitsamt dem Bildungsbegriff nur als einen statischen Strukturbegriff gelten läßt und deshalb als zweite Bestimmung der "pädagogischen Kategorie" neben "Bild und Bildung" noch ein dynamisches Prinzip, nämlich "Begegnung und Bewährung" einsetzen muß. Nach unserer Auffassung, die sich auf die grammatische Struktur des Wortes 'Bildung' ebenso wie auf die ntl. (Forts.)

7. Die Eigenart christförmiger Bildung verlangt schließlich auch einige terminologische Konsequenzen: Ausdrücke wie 'Allgemeinbildung', 'Berufsbildung', 'Schulbildung', 'höhere Bildung' und dergleichen mehr sollten ungeachtet ihrer Popularität und Beliebtheit im Rahmen einer genuin christlichen Bildungsauffassung wenigstens im wissenschaftlichen Sprachgebrauch tunlichst vermieden werden; denn solche und ähnliche Ausdrücke leben alle noch von der hartnäckig sich behauptenden Irrlehre, daß Bildung in erster Linie Wissen und Können bedeute - eine Anschauung, die wir schon unter Punkt 3 entschieden ablehnten. Bildung als ein zur christförmigen Endgestalt berufenes, personales, essentiell-existentielles Bildsein und -werden kann man niemals 'haben' als einen objektivierbaren und abfragbaren Besitz, wie ihn z.B. das Wissen darstelle; folglich bleibt nur übrig zu sagen: 'er ist gebildet' bzw. 'er bildet sich' usw.

8. Die wichtigste terminologische Folgerung, die sich aus der empfohlenen Sicht von Bildung als Christförmigkeit ergibt, verdient um ihrer großen Wichtigkeit willen gesondert hervorgehoben zu werden: Die saubere und alle diesbezüglichen Unklarheiten aus dem Wege schaffende Unterscheidung zwischen 'Bildung' und 'Erziehung'. Es liegt uns fern, das Verhältnis der christförmigen Bildung zur christlichen Erziehung hier in extenso abzuhandeln. Aber es sei uns verstattet, in aller Kürze den begrifflichen Unterschied im Lichte unserer Bildungsauffassung herauszustellen.

Wenn 'Bildung' nach Maßgabe des Neuen Testaments und der elementarmystischen Tradition verstanden wird als Gottesbildlichkeit in Christförmigkeit, dann ist zweifelsohne hiermit das schlechthinige Finalprinzip christlicher Existenz, das höchste und tiefste Sinnziel eines Menschenlebens im Zeichen Christi angegeben. Da nun aber nach allen Regeln personaler Bildgesetzlichkeit diese sakramental vorgegebene und sittlich aufgegebene christförmige Bildung je persönlich, je durch mich selbst in Freiheit bejaht und gelebt sein will, unterliegt es ebenfalls keinem Zweifel, daß dieses Bildungswerk auch beim Kinde schon nur als Selbstbildung statthaben kann. ³⁾

Die 'Erziehung', die ja doch - wie immer man im einzelnen darüber denkt, von außen her an den jungen Menschen herantritt, kann also dem Zögling die im Binnenraum der Person zu leistende Selbstbildungsaufgabe nicht abnehmen; wohl aber kann, ja muß sie dem Zögling dabei helfen, seine christförmige Bildung zu realisieren. Christliche Erziehung wäre also von hier aus gesehen jener Dienst, den ein christusbildlicher Mensch in mitbildhafter Verantwortung dem anderen leistet, damit dieser seine christförmige Bildung realisieren könne. Nimmt man diese Definition, die mir freilich noch ergänzungs- und verbesserungswürdig erscheint, ernst, dann wird man daraus keinesfalls eine Unterbewertung des Erzieherischen herauslesen

Imagolehre stützt, ist aber gerade der Bildungsbegriff bestens geeignet, das Werdemoment des Bildseins auszudrücken!

3) Den Erzieher, vorab den Lehrer als 'Bildner' zu bezeichnen, erscheint von dieser Position aus im ungünstigeren Fall als bloße Phrase, im günstigeren immer noch als eine terminologische Unsauberkeit.

wollen. Sicherlich wird im Rahmen unserer Auffassung 'Bildung' der Oberbegriff bleiben müssen; indessen glauben wir uns würde des pädagogischen Tuns gerade dadurch herausgestellt zu haben, daß wir die erzieherische Diakonie im Dienste christförmiger Selbstbildung unter die mitbildliche Verantwortung stellten: Kein Mensch ist ja Christi Bild und Kind Gottes für sich allein; jeder hat neben sich die vielen, die wie er Christi Bilder, also seine Mitbilder in Christo und seine Brüder und Schwestern vor Gott dem Vater sind. Da nun die neutestamentliche Jünger- und christliche Bildungswirklichkeit ohne diesen Mitbild-Bezug gar nicht zu denken ist, erscheint uns auch die Erziehung ein absolut notwendiger, von der Bildung geforderter Dienst zu sein, ohne den überhaupt niemand zu christförmiger Bildung gelangen könnte.

9. Abschließend sei noch folgendes zu vermerken: Der Begriff der christförmigen Bildung ist zwar eingestandenermaßen und mit gutem Recht ein Theologumenon, hat aber trotzdem, oder vielleicht gerade deswegen begründete Aussicht, in geordneter Weise die Sphäre des Kulturellen im weitesten und großzügigsten Sinn des Worts zu erreichen und an sich zu binden. Christförmige Bildung wird sich nämlich nicht nur bewähren müssen im direkten Bezug zu Gott und zum Mitmenschen, sondern darüber hinaus auch im Verhältnis zur Welt und zur Kultur. Auch wenn das Neue Testament darüber ausführlich nicht befindet, so ist es doch (inklusive der paulinischen Imagolehre) nicht etwa diesseits- und kulturfeindlich. Paulus wehrt sich zwar ganz energisch gegen die (wohl hauptsächlich gnostische) "Weisheit" jüdischer Schriftgelehrter und hellenistischer Sophisten, die mit ihrem Getö'n die "Torheit des Kreuzes" wegdiskutieren oder wenigstens 'gebildeten' Ohren erträglich machen wollen (vgl. etwa 1 Kor 1, 18-24; 2, 1 f; ferner 1 Petr 5, 5; Jak 4, 6 u. ö.).

Eine derartige gnostische Kultur mußte in der urchristlichen Situation dem Verdikt verfallen, weil sie selbst mit soteriologischen Ansprüchen auftrat und deshalb regelrecht vom Standpunkt des Neuen Testaments aus heilsgefährdende Kultur war. Wo diese Gefahr hingegen nicht bestand, wo Weisheit, Wissenschaft und kulturelles Leben den Heils- und Absolutheitsanspruch aufgeben hatten, wo sich endlich in den christlichen Gemeinden keiner mehr ob seiner Weisheit rühmte auf Kosten des Gottesruhms (vgl. 1 Kor 1, 29.31) oder sich selbst über andere wegen irgendeiner vermeintlichen "Weisheit" bzw. "Bildung" (im populären Sinn) erhaben dünkte (vgl. Röm 12, 16; 1 Kor 1, 26; 4, 10), da konnte von einer Ablehnung und grundsätzlichen Verdächtigung von Wissenschaft und Kunst usw. keine Rede mehr sein.

Es käme also in einer Lehre von der christförmigen Bildung lediglich darauf an, diesen Bereich von jedweden Primats- und Absolutheitsansprüchen zu reinigen und ihn aus dem Zentrum des Bildungsgedankens heraus an die Peripherie zu rücken gemäß dem Grundsatz Pauli:

"Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus ist Gottes".

(1 Kor 3, 22 f).

Quellen- und Literaturverzeichnis (zum Ersten Teil):

- Abbott T.K. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians (The International Critical Comm.), Edinburgh, 1922⁴.
- Allo E.-B. Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens (Études Bibliques), Paris, 1934.
- Auer A. Reformation aus dem Ewigen, Salzburg, 1955.
- Bachmann Ph. Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, (Zahns Kommentar Bd. 8), Leipzig, 1901 ^{1. u. 2.}
- Barth K. Kirchliche Dogmatik, Bd. 3, Zollikon/Zürich, 1947².
Der Römerbrief, Zollikon/Zürich, 1947.
- Bauer W. Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Gießen, 1928². (= WNT)
- Boman Th. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen, 1954².
- Bonhoeffer D. Schöpfung und Fall, München, 1955.
- Bonnet H. Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.
- Brunner E. Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937.
- Caspari W. Imago Divina, in: Reinhold Seeberg-Festschrift, Leipzig, 1929.
- Cremer-Kögel Biblisch-theologisches Wörterbuch, Gotha, 1915¹⁰.
- Dibelius M. An die Kolosser, Epheser, an Philemon (Handbuch zum NT, Bd. 12), Tübingen, 1927².
- Düsig W. Imago, München, 1952.
- Meister Eckhart Die deutschen Werke (hrsg. i. Auftr. d. Deutschen Forschungsgemeinschaft von J. Quint), Stuttgart-Berlin, 1936 ff (soweit erschienen).
- Eichrodt W. Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, Leipzig, 1935.
- Erman A. Die Religion der Ägypter, Berlin-Leipzig, 1934.
- Ewald P. Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser, und Philemon (Zahns Kommentar Bd. 10), Leipzig 1905.

- Gesenius W. - Buhl F. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch, Leipzig, 1921¹⁷.
- Gunkel H. Genesis, Göttingen, 1910³.
- Haag H. (Hrsg.) Bibel-Lexikon, Zürich/Köln, 1951 ff.
- Haupt E. Die Gefangenschaftsbriefe (Meyers Kommentar 8./9. Abtlg.), Göttingen, 1902⁸.
- Hehn J. Zum Terminus 'Bild Gottes' in: Eduard Sachau-Festschrift, Berlin 1915, S. 36-52.
- Heinisch P. Theologie des Alten Testaments, Bonn, 1940.
- Heinrici G. Der zweite Brief an die Korinther (Meyers Komm. 6. Abtlg.), Göttingen, 1900⁸.
- Humbert P. Études sur le Récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse (Memoires de l' Université du Neuchatel 14), Neuchatel, 1940.
- Hof O. Der Mensch nach evangelischer Lehre, in: Zeitschr. 'Universitas' 1946 (Jhg. 1) S. 401-418.
- Jeremias A. Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig 1930⁴.
- Junker H. Genesis, Würzburg, 1949.
- Ketter P. Die beiden Korintherbriefe (Herders Bibelkomm. Bd. 14), Freiburg, 1937.
- Kittel G. (Hrsg.) Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 ff. (= ThWNT)
- Koehler L. Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Gen 1, 26, in: Theologische Zeitschrift 4. Jhg. S. 16 ff, Basel, 1948. Theologie des Alten Testaments, Tübingen, 1947².
- König E. Theologie des Alten Testaments, Stuttgart, 1923³.
- Kümmel W.G. Das Bild des Menschen im Neuen Testament, Zürich, 1948.
- Leeuw G.v.d. Der Mensch und die Religion, Basel, 1941.
- Lietzmann H. An die Korinther I/II (Handbuch zum Neuen Testament Bd. 9), Tübingen 1949⁴.

- Meinertz M. Der Kolosserbrief (Die Hl. Schrift des NT Bd. 7), Bonn, 1931⁴.
- Michel O. Der Brief an die Römer (Meyers Komm. 4. Abtlg.), Göttingen, 1955¹⁰.
- Nygren A. Der Römerbrief, Göttingen, 1951.
- Preuschen E. Notiz zu Kol 1, 15, in: Zeitschr. f. neutestamentliche Wissenschaft (= ZNW), 18. Jhg. (1917/18), S. 234.
- Procksch O. Die Genesis, Leipzig, 1913.
Theologie des Alten Testaments, Gütersloh, 1950.
- Rad G. v. Das 1. Buch Mose 1-12, Göttingen, 1949.
- Robertson A. - Plummer A.
A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians (The Internat. Critical Commentary), Edinburgh, 1929².
- Schell H. Katholische Dogmatik, Bd. 2, Paderborn, 1890.
- Schlatter A. Der Brief des Jakobus, 1932.
- Schlink E. Gottes Ebenbild als Gesetz und Evangelium, in: Der alte und der neue Mensch (Beitr. z. evang. Theologie, Bd. 8), 1942, S. 68-87.
- Schmaus M. Katholische Dogmatik, Bd. 2, München, 1941.
- Schmidt K. L. Homo Imago Dei (Eranos Jahrbuch 1947, Bd. 15), Zürich, 1948.
- Schrade H. Der verborgene Gott, Stuttgart, 1947.
- Sellin E. Alttestamentliche Theologie, Bd. 2, Leipzig, 1932.
- Söhngen G. Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in: Die Einheit in der Theologie, München, 1952, S. 173-211.
- Staab K. Die Gefangenschaftsbriefe des Apostels Paulus (Regensburger Komm. Bd. 7), Regensburg, 1950.
- Strucker A. Die Gottesbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, München, 1913.
- Weiß J. Der 1. Korintherbrief (Meyers Komm. 5. Abtlg.), Göttingen, 1910⁹.
- Wendland H. -D. Die Briefe an die Korinther (Das Neue Testament Deutsch, Bd. 7), Göttingen, 1934².

- Willms H. Eikon, Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus I, Münster i. W., 1935.
- Windisch H. Der Hebräerbrief (Handbuch zum NT), Tübingen, 1931².
Der zweite Korintherbrief (Meyers Komm. 6. Abtlg.), Göttingen, 1924⁹.
- Zimmerli W. 1 Mose 1-11, Zürich, 1943.

Zum Zweiten Teil:

- Adelung J. Chr. Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart ... 1. Teil, Leipzig, 1744.
- Albrecht L. (Übers.) Das Neue Testament in der Sprache der Gegenwart übersetzt und kurz erklärt, Gießen/Basel, 1953⁷.
- Arndt E. M. Fragmente über Menschenbildung, hrsg. von W. Münch und H. Meisner, Langensalza, 1904.
- Arnold G. Historie und Beschreibung der Mystischen Theologie / oder geheimen Gottes Gelehrtheit / wie auch derer alten und neuen Mysticorum, Franckfurt bey Thomas Fritschen / 1703. Wahre abbildung des inwendigen Christenthums / nach dessen Anfang und grund / Fortgang oder wachsthum / und ausgang oder ziel in lebendigen glauben und gottseligen leben aus denen zeugnissen und exempeln der gottseligen alten zur fortsetzung und erläuterung derer ersten Christen dargestellt. Franckfurt / bey Thomas Fritschen / 1709. Das Leben der Gläubigen Oder Beschreibung solcher Gottseligen Personen / welche in denen letzten 200. Jahren sonderlich behandelt worden. Halle, In Verlegung des Waisen-Hauses, 1732². Evangelische Reden über die Sonn- und Festtags-Episteln zu einer bequemen Haus- und Reise-Postill heraus gegeben; mit einer Vorrede von recht Evangelischer Abhandlung derer Sonntags-Episteln / durch Gottfried Arnold / Past. und Inspect. zu Perleberg. Leipzig, 1733³. Bey Samuel Benjamin Walther. Geistliche Minne-Lieder, hrsg. von K. C. E. Ehmman, Stuttgart, 1856.

- Bauer Ph. Das Endziel der Erziehung, in: Pädagog. Monatshefte (hrsg. von A. Köppel), 3. Jhg. (1897), Heft 3, S. 113-124, Stuttgart, 1897.
- Benecke G.F. - Müller W. Mittelhochdeutsches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig, 1854.
- Böhme J. Sämtliche Schriften (Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730), 11 Bde., beg. von A. Faust, neu hrsg. von W.E. Peukert, Stuttgart, 1942 und 1955 ff.
- Bohne G. Grundlagen der Erziehung, 2 Hbde., Hamburg, 1951 und 1953.
- Bonaventura Bonaventura deutsch (Bibliotheca Germanica 7), hrsg. von K. Ruh, Bern, 1956.
- Burgardsmeier A. Religiöse Erziehung in psychologischer Sicht, Düsseldorf, 1955².
- Büttner H. Das Büchlein vom vollkommenen Leben, (Hrsg.) Jena, 1920.
- Campe J.H. Wörterbuch der deutschen Sprache, Bd. 1, Braunschweig, 1807.
- Comenius J.A. Didactica Magna, Übers. v. C. Th. Lion, Langensalza, 1883³. Unum necessarium, übers. von J. Seeger, Jena/Leipzig, 1904.
- Cysarz H. Barock/Barocklyrik, Bd. 3 (Deutsche Literatur, Sammlung literarischer und Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen, hrsg. von H. Kindermann = DLE), Leipzig, 1937.
- Delekat F. J.H. Pestalozzi, Leipzig, 1928².
- Dilthey W. Das Erlebnis und die Dichtung, Leipzig/Berlin, 1916⁵.
- Dursch G.M. Pädagogik, oder Wissenschaft der christlichen Erziehung auf dem Standpunkte des katholischen Glaubens, Tübingen, 1851.
- Meister Eckhart Die deutschen Werke (hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft von J. Quint), Stuttgart-Berlin, 1936 ff (soweit erschienen). Im übrigen wurde zitiert nach: hrsg. von Fr. Pfeiffer, Leipzig, 1857 (Deutsche Mystiker des 14. Jhts. hrsg. von F. Pfeiffer, Bd. 2). (= Pf)
- Ehlert P. Hegels Pädagogik dargestellt im Anschluß an sein philosophisches System, Stuttgart, 1912.
- Fahrner R. Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckehart (Beiträge zur deutschen Literaturwissenschaft, Nr. 31), Marburg, 1929.

- Feuerbach L. Das Wesen des Christentums, hrsg. von K. Quenzel, Leipzig, o.J.
Das Wesen der Religion, hrsg. von H. Floerke, Berlin, o.J.
- Fichte J.G. Werke, Auswahl in 6 Bd. hrsg. von F. Medicus, Leipzig, o.J.
- Finsterbusch L.M. 'Bilden' und 'Bildung' im Klassizismus und in der Romantik, Wiener Diss., 1943 (maschinenschriftl.)
- Fischer G. J.M. Sailer und J.H. Pestalozzi, Freiburg, 1954.
- Flitner W. Allgemeine Pädagogik, Stuttgart, o.J.³.
- Francke A.H. Pädagogische Schriften, hrsg. von G. Kramer, Langensalza, 1885².
- Freylinghausen J.A. Geistreiches Gesang-Buch, Den Kern alter und neuer Lieder in sich haltend, In gegenwärtiger bequemer Ordnung und Form, Nach denen unter diesem Namen alhier schon edirten Gesangbüchern eingerichtet, Herausgegeben von Joh. Anastasio Freylinghausen, Past. zu St. Ulrich, u. des Gym.Schol. Vierzehente Edition. Halle, In Verlegung des Waysenhauses, A. 1766.
- Fröbel F. Menschenerziehung, hrsg. von F. Seidel, Wien und Leipzig, 1883.
- Frör K. Erziehung und Kerygma, München, 1952.
- Goethe J.W. v. Werke, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar, 1887-1920, 4 Abtlgen., 143 Bde. (sog. Weimarer Ausgabe = W.A.).
- Graser J.B. Divinität oder das Prinzip der einzigen wahren Menschenerziehung mit besonderer Anwendung auf eine neue daraus hervorgehende Elementar-Unterrichts-Methode, Hof und Bayreuth, 1813².
- Grimm J. u. W. Deutsches Wörterbuch, Bd. 2, Leipzig, 1860.
- Guardini R. Grundlegung der Bildungslehre, Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen (Weltbild und Erziehung, Bd. 1), Würzburg, o.J.
- Guyon Madame Geistreiche Discurse, 2 Bde., Leipzig, 1730/31.
- Hammelsbeck O. Evangelische Lehre von der Erziehung, München, 1950.
Glaube, Welt, Erziehung, Mühlheim/R., 1954.
- Heer F. Hegel, der Philosoph des siebenten Tages (Einleitung zu: Hegel, eine Auswahl, Frankfurt/Hamburg, 1955).

- Hegel G.W.F. Theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, 1907.
Phänomenologie des Geistes, hrsg. von G. Lasson (Phil. Bibl. F. Meiner, Bd. 114), Leipzig, 1921².
Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, hrsg. von G. Lasson - J. Hoffmeister, (Phil. Bibl. F. Meiner, Bd. 33), Leipzig 1949⁵.
Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. G. Lasson, (Phil. Bibl. F. Meiner, Bd. 124), Leipzig 1921².
Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 3 Bde., hrsg. v. G. Lasson, (Phil. Bibl. F. Meiner, Bd. 63) Leipzig, 1929³.
- Herder J.G. Sämtliche Werke, hrsg. von B. Suphan, 33 Bde., Berlin, 1877 ff.
- Hölderlin F. Sämtliche Werke, hrsg. von N. v. Hellingrath, F. Seebaß und L. v. Pigenot, 5 Bde., Berlin, 1943³ (nur 4 Bde. erschienen).
- Hoffmann A. Ebenbild Gottes als pädagogischer Begriff; in: Neue Blätter aus Süddeutschland für Erziehung und Unterricht, hrsg. v. C. Burk und E. Gundert, 27. Jhg., Stuttgart, 1898, S. 238-262.
- Iljin I. Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Bern, 1946.
- Kant I. Über Pädagogik, hrsg. von Th. Vogt, Langensalza, 1878.
- Klopstock F.G. Werke, hrsg. von R. Hamel (Bd. 46 und 47) in: Kürschners National-Literatur, Berlin/Stuttgart, o.J.
Sämtliche Werke, 18 Bde., Leipzig, 1823 ff.
- Kluge F. - Götze A. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin und Leipzig, 1934¹¹.
- Knorr von Rosenroth Neuer Helicon mit seinen Neun Musen, Das ist: Geistl. Sitten-Lieder / Von Erkenntnis der wahren Glückseligkeit ... Nürnberg, 1699 (3. Aufl. ?).
- Kluckhohn P. Lebenskunst (Deutsche Literatur ... in Entwicklungsreihen hrsg. von H. Kindermann, Reihe Romantik Bd. 4), Leipzig, 1931.
(Hrsg.) Lebenslehre und Weltanschauung der Jüngerer Romantik, bearbeitet von W. Bietak, Leipzig, 1936.
- Langen A. Der Wortschatz des deutschen Pietismus, Tübingen, 1954.
- Lavater J.C. Ausgewählte Werke, hrsg. von E. Stäehlin (4 Bde.), Zürich, 1943.

- Lexner M. Mittelhochdeutsches Handwörterbuch (Suppl. und alph. Index zu Benecke-Müller-Zarncke), Bd. 1, Leipzig, 1872.
- Litt Th. Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal, Leipzig/Berlin, 1925.
- Neander J. Glaub- und Liebes-Übung: Auffgemuntert Durch Einfältige Bundeslieder und Danck-Psalmen ... Wesel/Duissburg und Franckfurt (bei Andreas Luppius), 1683³.
- Nicolin F. Hegels Bildungstheorie, Grundlinien geisteswissenschaftlicher Pädagogik in seiner Philosophie (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 3), Bonn, 1955.
- Novalis Schriften, hrsg. von P. Kluckhohn, (4 Bde.), Leipzig, (Bibliogr. Institut) o.J.
- Oken L. Lehrbuch der Naturphilosophie, Jena, 1809.
- Palmer Ch. Evangelische Pädagogik, Stuttgart, 1869⁴.
- Jean Paul Sämtliche Werke, 33 Bde., Berlin (bei G. Reimer), 1840 ff.
- Pestalozzi J. H. Sämtliche Werke, hrsg. von L. W. Seyffarth, (12 Bde.), Liegnitz, 1899 ff.
- Sailer J. M. Erziehung für Erzieher, München, 1807.
Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, 2 Bde., München, 1812³.
Glückseligkeitslehre, hrsg. von J. M. Nielen, Frankfurt, 1926.
Briefe aus allen Jahrhunderten der christl. Zeitrechnung, 6. Samml., München, 1804.
- Seuse, H. Deutsche Schriften (im Auftr. der Württembergischen Kommission f. Landesgeschichte) hrsg. von K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907 (= Bhlml).
- Schaarschmidt I. Der Bedeutungswandel der Worte 'bilden' und 'Bildung', Berlin, 1931.
- Scheffler J. (= Angelus Silesius) Heilige Seelenlust oder Geistl. Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche. 1657 (1668), hrsg. von G. Ellinger, Halle, 1901.
Cherubinischer Wandersmann (Geistreiche Sinn- und Schlußreimen). Abdruck der 1. Ausgabe von 1657. Mit Hinzufügung des 6. Buches nach der 2. Ausg. von 1675. Hrsg. von G. Ellinger, Halle, 1895.

- Schelling F.W. Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums, Tübingen, 1813².
Werke, hrsg. von M. Schröter, 6 Hauptbde., München, 1927 f.
- Schlegel Fr. Seine prosaischen Jugendschriften, hrsg. von J. Minor, 2 Bde. Wien, 1906².
- Schleiermacher F. Monologen, Berlin, 1848³.
- Schmid K.A. Pädagogisches Handbuch für Schule und Haus, 2 Bde., Leipzig, 1883².
(Hrsg.) Encyclopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesen, 11 Bde., Gotha, 1876 ff².
- Schmoldt B. Die deutsche Begriffssprache Meister Eckharts (Studien zur philosophischen Terminologie des Mittelhochdeutschen), Heidelberg, 1954.
- Schneider F. Einführung in die Erziehungswissenschaft, Graz/Wien/Köln, 1953².
- Schön B. Menschenbild und Menschenbildung nach J.B. Graser (Phil. Diss. der Univ. München, 1955, maschinenschriftl.)
- Schulze-Maizier F. Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten, Leipzig, 1925.
- Spranger E. Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung, Leipzig, 1928.
Gedanken über Lehrerbildung, Leipzig, 1920.
Die Magie der Seele, Tübingen, 1947.
Gedanken zur Daseinsgestaltung, ausgew. von H. W. Bähr, München, 1954.
Kulturbegegnungen als philosophisches Problem (I) in: 'Universitas', Jhg. 3 (1948), Heft 9, S. 1033-1046.
Der unbekannte Gott, Stuttgart, 1954.
- Steinbüchel Th. Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, 1. Bd., Bonn, 1933.
- Stippel F. Die Zerstörung der Person, Donauwörth, 1957.
- Tauler J. Die Predigten Taulers aus der Engelsberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, hrsg. von F. Vetter (Deutsche Texte des Mittelalters hrsg. von der Kgl. Preuß. Akad. d. Wissensch. Bd. 9), Berlin, 1910. (= Vt)

- Tersteegen G. Geistliches Blumen-Gärtlein Inniger Seelen; oder kurze
Schluß-Reimen, Betrachtungen und Lieder ... Biel, 1766⁴.
- Tiling M. v. Grundlagen pädagogischen Denkens, Stuttgart, 1932.
- Trübners Deutsches Wörterbuch (im Auftr. d. Arbeitsgemeinschaft für
deutsche Wortforschung hrsg. von A. Götze), 8 Bde., Berlin
1939 ff.
- Walter J. - Luther M. Geystliche gesangk Buchleyn, Wittenberg, 1524.
- Werner Z. Briefe, hrsg. von O. Floeck, 2 Bde., München, 1914.

Lebenslauf

Am 23. September 1927 wurde ich, Hans Schilling, als Sohn des Versicherungsangestellten August Schilling und seiner Ehefrau Martha geb. Klatt in Stuttgart geboren.

Nach 4 Jahren Grundschule besuchte ich 1938 - 1943 die Dillmann-Oberschule in Stuttgart, 1943 - 1944 die ehem. Hans-Schemm-Oberschule in Ulm/Donau und schließlich 1945 - 1946 das Gymnasium in Ehingen/Donau, wo ich mit der Reifeprüfung abschloß. 1946 - 1950 studierte ich 8 Semester kath. Theologie an der Universität Tübingen. Anschließend wurde ich ins Priesterseminar Rottenburg/Neckar aufgenommen und empfing am 29. Juli 1951 die Priesterweihe. Nach seelsorgerlicher Tätigkeit als Vikar in Ulm/Donau (1951 - 1953), Eßlingen/Neckar (1953 - 1954) und als Pfarrverweser in Oeffingen b. Stuttgart (1954 - 1955) wurde ich vom Bischöfl. Ordinariat Rottenburg/Neckar zum Studium der Pädagogik freigestellt. Vom Sommersemester 1955 bis zum Sommersemester 1957 einschließlich studierte ich dann an der Universität München Pädagogik als Hauptfach mit den Nebenfächern Philosophie und Neuere Deutsche Literaturgeschichte.

